ЛЕЙБНИЦ

СОЧИНЕНИЯ

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ
ТОМ 87



Готфрид Вильгельм
ЛЕЙБНИЦ

СОЧИНЕНИЯ В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

ТОМ 2

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»
МОСКВА — 1983

87.3
Л42

Редактор тома,
автор вступительной статьи и примечаний
И. С. НАРСКИЙ

Перевод с французского
П. С. ЮШКЕВИЧА

Л $\frac{0302010000-116}{004(01)-83}$ Подписное



ОСНОВНОЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЕ СОЧИНЕНИЕ ЛЕЙБНИЦА И ЕГО ПОЛЕМИКА С ЛОККОМ

Для того чтобы выделить наиболее яркие страницы борьбы между материализмом и идеализмом в философии XVII в., наряду с выступлением Гассенди против идеалистической метафизики Декарта приводят в пример полемику между Локком и Лейбницем. Она нашла свое отражение не в беседах-дискуссиях и не в непосредственной переписке двух великих философов, которые никогда не встречались лично. Оживленный и подчас острый обмен мнениями происходил через охотно предлагавших свои услуги третьих лиц. Критическая реакция Лейбница на основные вопросы, освещенные и решенные с позиций метафизического материализма в своде сенсуалистической теории познания конца XVII в. — «Опыте о человеческом разумении» Джона Локка, нашла свое развернутое выражение в самом крупном из всех гносеологических сочинений философа. Свой спор с Локком Лейбниц иногда сравнивал с дискуссией, происходившей в далеком прошлом между Платоном и Аристотелем [1], а по аналогии с «Новым Органоном» Фрэнсиса Бэкона, противопоставлявшимся автором «Органону» Аристотеля, сочинению было дано наименование «Новые опыты о человеческом разумении». Но Лейбниц был больше на стороне Аристотеля, чем Бэкона, хотя не собирался ни восстанавливать онтологию Стагирита в ее первозданном виде, ни ограничиваться уровнем его логических воззрений, считая свою систему в целом ближе к платоновской.

---

[1] См. наст. изд., с. 47

К сказанному необходимо добавить, что «Новые опыты...» Лейбница противостоят «Опыту...» Локка не только как идеалистическое произведение — материалистическому, но и как диалектическое по многим своим идеям сочинение — метафизическому.

Критикуя слабости метафизического материализма, Лейбниц невольно стимулировал совершенствование материалистических учений, способствуя преодолению исторически ограниченной формы последних и их будущему переходу в качественно новую, диалектическую стадию развития. Это произошло уже после Лейбница через посредство концепций Дидро, а затем — диалектики классического немецкого идеализма конца XVIII — первой трети XIX в. Именно в «Новых опытах...» диалектические идеи Лейбница видны особенно отчетливо.

«Новые опыты о человеческом разумении» написаны с большой обстоятельностью. Их автор выдвигает развернутые соображения по всему комплексу вопросов, обсуждавшихся в «Опыте...» Локка. И поскольку главное сочинение Джона Локка отличается широтой и полнотой охвата проблем, то ответ его оппонента превратился в столь же полную, хотя и неисчерпывающую экспозицию философской системы и метода самого немецкого мыслителя. Однако для того, чтобы «Новые опыты...» стали действительно систематическим изложением философии Лейбница, их автору следовало преодолеть различия внутренней логики построения двух столь несходных между собой теоретических систем. Несходство это, естественно, вытекало уже из того, что исходным пунктом учения Локка являлась концепция внешнего чувственного опыта, а учения Лейбница — понятие неисчерпаемой духовной монады. Поэтому в «Новых опытах...» Лейбниц иначе излагает свою философию, чем, скажем, в своей «Монадологии», и, начав вслед за Локком с обсуждения проблемы существования врожденных идей, выдвигает на первый план вопросы метода. Таким образом, «Новые опыты...» прежде всего важный источник для изучения метода Лейбница и его гносеологии, через призму которой рассматриваются здесь также вопросы логики, онтологии и этики. Эти последние вплетены в общую ткань сочинений великого немецкого философа и, хотя они изложены гораздо более кратко, чем вопросы теории познания и метода, вносят много ценных и важных дополнений.

Возникновение «Новых опытов о человеческом разумении» и состав Лейбницевской «Локкианы»

Когда в VIII томе «Всеобщей библиотеки» Жана Леклерка в 1688 г. на французском языке в сжатом изложении, подготовленном самим Локком, были воспроизведены главные идеи «Опыта о человеческом разумении», и среди них отрицание врожденных идей и первичности духа, они сразу же привлекли внимание Лейбница. Спустя два года (в 1690 г.) он ознакомился и с полным лондонским изданием главного произведения Локка. В 1696 г. философ послал Локку «Несколько замечаний ([Réflexions] sur)...» по поводу прочитанного, но Локк ему не ответил. В 1700 г. в переводе Пьера Коста появился полный французский текст «Опыта...», и Лейбниц смог наконец подробно его изучить, поскольку английским языком он владел не так свободно, как французским. Результатом возникших (также на французском языке) заметок и реплик Лейбница и явились его «Новые опыты о человеческом разумении».

Создание «Новых опытов...» относится к 1703—1704 гг. Лейбниц писал их в Герренхаузене. Сочинению придана форма диалога между двумя вымышленными лицами, из которых одно (Филалет) представляет позицию Локка, а другое (Теофил) — комментарий или же возражения на нее со стороны Лейбница. Естественно, что Теофилу-лейбницеанцу принадлежит последнее слово, и он то указывает на способы примирения или сближения своих взглядов со взглядами Филалета, то завершает дискуссию аргументами, вполне будто бы доказывающими его победу над последним. Локк скончался, когда книга была только-только завершена, и Лейбниц, как он пишет об этом Т. Бёрнету (Burnett) 26 мая 1706 г., счел неудобным публиковать свое сочинение. Была и еще одна причина: Кост в письме от 20 апреля 1707 г. (т. е. уже после смерти Локка) советовал не торопиться с изданием «Новых опытов...» до тех пор, пока ему, Косту, не удастся выяснить из бумаг покойного, какие новые изменения и дополнения в свой «Опыт...» внес Локк после французского издания его книги. К тому же Лейбниц считал, что его рукопись нуждается в стилистической доработке (видимо, он находил ее не вполне завершенной и по содержанию). Философ отложил ее и занялся «Теодицеей». Прошло

почти полвека, и только в 1765 г., когда самого Лейбница давно уже не было в живых, усилиями Рудольфа Распе в издательстве И. Шредера в Лейпциге сочинение великого мыслителя увидело наконец свет. Таким образом, оно не смогло оказать прямого воздействия на философскую жизнь первой половины XVIII в.; но предшествовавшая полемическая переписка двух философов через посредников вызвала, пусть и у небольшого круга осведомленных современников, живой резонанс. В «Новых опытах о человеческом разумении», предназначавшихся их автором для широкой публики, эта полемика получила развитие и своего рода завершение.

Труд Лейбница, составляющий основное содержание настоящего тома, этот, так сказать, «Анти-Локк», представляет собой сочинение, примечательное в ряде отношений, на некоторые из которых мы уже указали в самом начале статьи. Не только все стороны мировоззрения Лейбница, но и его энциклопедические интересы и познания, огромный диапазон его исследований получили свое отражение в этом труде. Хотя Лейбницу пришлось, как он и решил с самого начала, следовать шаг за шагом за всеми главами и параграфами «Опыта...» Локка, он сумел изложить свое учение довольно полно. «...Проще, конечно,— замечает Лейбниц,— следовать по стопам хорошего писателя, чем все заново вырабатывать своими силами» [2]. Нужно иметь в виду, что его философские взгляды к этому времени уже вполне сложились, однако целостное, а тем более детальное их изложение отсутствовало: «Монадология» была написана лишь спустя десять лет. «Новые опыты...» явились первым подробным изложением философии Лейбница, затронувшим и такие вопросы, которых не было в «Опыте...» Локка; теоретические рамки творчества знаменитого британского эмпирика при всей их широте все же были у́же горизонтов мышления Лейбница. Как же конкретно соотносятся взгляды Лейбница и Локка в «Новых опытах о человеческом разумении»?

В центре внимания философов одни и те же вопросы: если «Опыт...» Локка посвящен теории познания, то соответственно наиболее подробное освещение в «Новых опытах...», как мы уже отметили, нашли теория познания и метод его великого немецкого антагониста. В ходе возражений на критику Локком врожденных идей Лейбниц

² Наст. изд., с. 47.

внес в свою концепцию источников знания уточнения и добавления, которых мы не найдем в других его сочинениях. С большой проницательностью он вскрыл слабые пункты в метафизическом сенсуализме своего противника, а диалектическая глубина рассуждений немецкого мыслителя позволила ему в тех же самых вопросах, которые трактовал Локк, найти новые стороны и моменты, о которых последний и не подозревал. Будучи ценным документом из истории борьбы между идеализмом и материализмом, с одной стороны, и диалектикой и метафизикой — с другой, «Новые опыты...» отражают в то же время конфликт между рационализмом и сенсуализмом, априоризмом и эмпиризмом. Но кроме конфликта необходимо отметить и сближение точек зрения и не только в вопросе о роли знаков в процессе познания. И что особенно важно, выдающийся диалектик Лейбниц в процессе критики Локка подходил порой к верным материалистическим позициям, иногда более глубоким, чем те, на которых стоял английский философ. Это произошло, например, в вопросах о всеобщем динамизме природы и о «разуме» животных, где мы находим следующие рассуждения мыслителя: Локк утверждает, «что раз тела могут быть без движения, то и души могут быть без мыслей. На это я, — пишет Лейбниц, — даю несколько необычный ответ. Я утверждаю, что ни одна субстанция не может естественным образом быть в бездействии и что тела также никогда не могут быть без движения» [3]. Что касается животных, продолжает он, то они обладают душами, и их душам свойственно «тусклое» мышление в зачаточной форме. Мы сталкиваемся здесь с тем парадоксом, что автор явно метафизического учения о «предустановленной гармонии», идеалист Лейбниц, с большей силой подчеркивает факт наличия всеобщей взаимосвязи явлений, чем материалист Локк. С другой стороны, Локк был прав, отвергая «предустановленную гармонию» как спекулятивную по существу фантазию.

Лейбниц опасался обвинений в религиозной неортодоксальности, так что заверений в верности христианской религии в «Новых опытах...» достаточно. Когда Лейбниц полемизировал с Ньютоном (а эта полемика косвенно была и спором с Локком, поскольку последний был горячим сторонником ньютонианской картины мира), то Лейбниц

³ Наст. изд., с. 53.

и Ньютон обвиняли друг друга в опасном преуменьшении «всемогущества Божьего». Но иначе ведет себя Лейбниц по отношению к Локку на страницах «Новых опытов...». Лейбниц старается (хотя и не во всех случаях) оградить его от обвинений со стороны церковников в недостаточном уважении к вере. Но в полной искренности стремлений «богобоязненного» мыслителя приходится то и дело сомневаться. Движение научной и диалектической мысли нередко ведет его, как мы увидим, к точкам зрения, прямо противоположным религии. В тех же случаях, когда Лейбниц приближается к деизму, взгляды его и Локка начинают сближаться.

Принципиальная конфронтация Лейбница и Локка по основному вопросу философии — это реальный факт. Идеализм Лейбница не смог одержать победу над материализмом Локка. Попытки Лейбница ниспровергнуть материалистическую философию кончаются неудачей. Изучение текста «Новых опытов...» и переписки под этим углом зрения показывает, что Лейбницу в конце концов приходится либо соглашаться с решениями, предлагаемыми Локком (это происходит в частных вопросах), либо переосмысливать в рамках своего мировоззрения те идеи, которые Локк высказывал, исходя из материалистических посылок. Так, Лейбниц соглашается с Локком, что из природы должны быть удалены всякие ссылки на «сверхъестественное» и что дух не может существовать в отрыве от материальных тел. «Нет ничего столь чудесного,— признает на свой лад Лейбниц,— чего не мог бы произвести механизм природы...» [4] В онтологических вопросах Локк (как это видно из писем его верного друга леди Демерис Мешэм Лейбницу, датированных 3 июня и 8 августа 1704 г. и, надо полагать, написанных под его, Локка, диктовку) уверенно разбивает доводы Лейбница в пользу «духовных» субстанций: эти доводы всего лишь шаткая гипотеза, и куда естественнее принять, что материя способна мыслить. Но Лейбниц прав, заявляя в отношении позиции Локка, что на уровне механистического материализма это положение остается слишком мало обоснованным и, значит, на этом уровне оставаться нельзя.

Эпистолярное наследие Лейбница, в котором мы найдем обмен мнениями с адресатами, посредничавшими между ним, Локком и Ньютоном, составляет важное дополнение

[4] Наст. изд., с. 221.

как к теоретическому содержанию «Новых опытов о человеческом разумении», так и к общей картине отношений между двумя великими философами. Лейбницевская «Локкиана» без этой переписки была бы явно лишена полноты, чем и определено наше решение поместить ее в настоящем томе.

В первую очередь речь идет о переписке Лейбница с леди Мешэм, переписка эта относится к 1703—1705 гг. и охватывает два последних года жизни английского мыслителя. Демерис Мешэм, дочь философа Р. Кэдворта, сама неплохо ориентировалась в философии и известна как автор книги, написанной против окказионалистского мистицизма Н. Мальбранша и Д. Морриса. В своих письмах Лейбницу она выступает преимущественно в роли посредницы между ним и Локком. Это видно и по характеру вопросов (о непротяженности монад, о всеобщей одушевленности природы, свободе воли и т. д.), которые она задает немецкому философу, указывая при этом на слабые пункты его онтологии, и по тем возражениям и комментариям к ответам Лейбница, которые она направляет ему. Интерес представляют и отзывы о других философах — Бейле, Кларке и Кэдворте, взгляды которых затрагиваются в этой переписке только попутно.

В данном томе сочинений Лейбница помещены также фрагменты из переписки Лейбница с шотландским дворянином Т. Бёрнетом де Кемни, имеющие определенное отношение к полемике между двумя философами. Включать в этот том абсолютно все, подчас очень краткие, упоминания о Локке, встречающиеся в письмах Лейбница и его многочисленных корреспондентов, необходимости не было, тем более что это нарушило бы цельность других томов настоящего издания. Мы и без этого получаем достаточно полную картину, которая знакомит с рядом интересных подробностей в отношениях двух крупнейших европейских мыслителей конца XVII — начала XVIII в. и добавляет немаловажные штрихи к характеристике собственной философской позиции Лейбница.

Картину дополняют некоторые наброски и отрывки, по содержанию примыкающие к «Новым опытам о человеческом разумении» и заключающие сжатое изложение и критику основных идей сочинений Локка. Эти наброски особенно интересны тем, что именно их Лейбниц в 1696—1698 гг. послал Локку, надеясь вызвать его на прямую полемику. Таков состав данного тома.

Проблемы теории познания в «Новых опытах о человеческом разумении»

Повторяющее структуру «Опыта о человеческом разумении» Локка — книгу за книгой, главу за главой, параграф за параграфом, произведение Лейбница состоит из четырех книг. В первой из них рассматриваются проблемы врожденных знаний, во второй — происхождение, образование и гносеологические функции идей, в третьей — роль абстракций и языковых средств их выражения в познании, а в четвертой — объекты и виды познания, вопрос об истине и ее критериях, а также соотношение разума и веры.

Изложив в Предисловии в основных чертах свой метод, Лейбниц приступает к последовательному критическому рассмотрению «Опыта...» Локка.

В первой книге «Опыта...» Локк подверг критике теорию врожденных идей, показав, что врожденными не являются ни знания, ни принципы познания, ни моральные («практические») императивы. В своем критическом комментарии Лейбниц стремится продемонстрировать односторонность и упрощенность взглядов Локка в этом вопросе, их ошибочность. Немецкий мыслитель ссылается на то, что врожденные идеи и принципы могут существовать и существуют в неосознанном, потенциальном виде, люди ими «пользуются, не отдавая себе в этом отчета» [5], инстинктивно. В этом смысле, пишет Лейбниц, врождены привычки, «природная логика», т. е. законы мышления, способности и естественные склонности, «предрасположения, задаток (une aptitude), преформация» и «потенциальное знание» [6].

Но отличие позиции Лейбница от локковской здесь далеко не так велико, как это пытается показать немецкий философ. Локк не только не отрицал врожденных предрасположенностей и способностей, но в педагогических сочинениях, например в «Мыслях о воспитании», сам указывал на их существование. «Душа каждого человека, так же как и его лицо, представляет известные особенности, отличающие его от остальных людей, и вряд ли найдутся двое детей, в воспитании которых можно было бы

[5] Наст. изд., с. 77.
[6] Наст. изд., с. 82; 88.

применять одинаковый метод» [7]. А в работе «Об учении» Локк допускает «как бы инстинктивное знание истин» [8] в смысле способностей к логическому рассуждению. В этом же смысле в рукописи «О пользовании разумом» он замечал, что «существует, видимо, большое разнообразие в умах людей» [9].

И все-таки врожденность *знаний* в строгом смысле слова Локк отрицал, так что отличие его точки зрения от позиции Лейбница налицо и это отличие — в пользу Локка. Оно проистекало из принципиальной разницы в установках материалиста и идеалиста, неодинаково понимавших источник потенциальности. Оба они согласны в том, что «природа вещей и природа духа действуют здесь заодно» [10], но если для Локка вещи воздействуют на человеческую психику извне, формируя определенные задатки, передающиеся затем по наследству, то для Лейбница сама природа вещей изначально укоренена в природе духа в соответствии с принципом предустановленной гармонии. Внешнее воздействие на душу — это не более как «повод» [11] для выявления изначальных потенций разума. И все же Лейбницу приходится признать правоту Локка, когда он констатирует тот бесспорный факт, что «мы будем ошибаться тем легче, чем менее мы будем обучаться» [12], т. е. отгораживаться от уроков внешнего опыта.

Различие точек зрения, выраженных Локком и Лейбницем, восходящее к основному философскому вопросу, отнюдь не сгладилось и в наши дни. Мы знаем, что врожденных знаний не бывает, но врожденная информация в форме инстинктов, диспозиций, физиологически запрограммированного поведения и анатомически запрограммированного набора субъективных форм чувственного восприятия свойств объективного мира существует. «Филогенетическое a priori» признавалось Ф. Энгельсом и В. И. Лениным. «...Практика человека, миллиарды раз повторяясь, закрепляется в сознании человека фигурами логики. Фигуры эти имеют прочность предрассудка...» [13] Система взглядов Локка соответствует такой постановке

[7] *Д. Локк.* Педагогические сочинения. М., 1939, с. 224.
[8] Там же, с. 295.
[9] *Д. Локк.* Избранные философские произведения в двух томах, т. II. М., 1960, с. 188.
[10] Наст. изд., с. 86.
[11] Наст. изд., с. 75.
[12] Наст. изд., с. 90.
[13] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, с.198.

вопроса, тогда как Лейбниц постулировал нечто, в принципе выходящее за ее рамки, а именно изначальную заложенность знаний в сознании монады, что является бездоказательным спекулятивным тезисом.

Аналогичная ситуация возникает и тогда, когда между Лейбницем и Локком заходит спор о врожденности моральных принципов. Если Локк устами Филалета говорит, что самое большее, что может быть признано,— это «склонность души к благу, а не некая запечатленная в нашем разуме истина», то Лейбниц и в этом случае утверждает, что «существуют инстинкты, заключающие в себе теоретические истины» [14], которые все-таки непременно проистекают из глубин разума, пусть и в неотчетливом виде. Конечно, эмоции несут на себе определенную информационную нагрузку (хотя в еще большей степени возмещают недостаток информации и направляют на ее получение), но Лейбниц не прав в том, что «всякое чувство есть восприятие некоторой истины» [15], ведь если всякое истинное знание содержит в себе информацию, что бесспорно, то это вовсе не значит, будто всякая информация есть знание в собственном смысле слова. И снова Лейбницу приходится по сути дела признать правоту Локка: какие бы упования ни возлагались на врожденное знание, надо помнить, что «очень часто невозможно отличить врожденное от приобретенного» и в принципе надо стремиться к тому, чтобы всякое новое положение конкретно доказывать, а не оправдывать легковерными ссылками на его врожденность [16].

Во второй книге своего главного гносеологического сочинения Локк исследовал понятие опыта, его состав и структуру. Речь шла здесь о классификации идей по их содержанию, а отчасти и по способам их образования, последние пять глав имеют прямое отношение к теории истины.

В соответствующей книге «Новых опытов о человеческом разумении» Лейбниц характеризует сознание не только как эмпирическое явление, но и как субстрат познавательных процессов, и мы обнаруживаем здесь больше разнообразного философского материала, чем во второй книге «Опыта...» Локка. Вторую книгу «Новых опытов...» немецкий мыслитель начинает с критики

[14] Наст. изд., с. 92.
[15] Наст. изд., с. 96.
[16] См. наст. изд., с. 139; 108.

понятия «tabula rasa» как абсолютно «пустого» сознания, присущего новорожденному в момент его первого столкновения с внешним миром. К аргументам в пользу существования врожденных потенций, с которыми мы уже знакомы по первой книге «Новых опытов...», Лейбниц добавляет ссылку на Локкову рефлексию, некоторые продукты деятельности которой (например, понятие времени), согласно английскому философу, могли сложиться совершенно независимо от внешнего мира. Гораздо менее обоснованы рассуждения Лейбница о том, что принятие tabula rasa непременно ведет к идее внетелесной субстанции и тем самым к разрыву между душой и телом. Нельзя, однако, пройти мимо его соображений насчет того, что против пассивной tabula rasa свидетельствуют факты беспрестанной миграции внимания и существование психически бессознательного в виде бесконечно малых перцепций (переживаний). Неоднократно подчеркиваемая Лейбницем мысль о существовании невоспринимаемых перцепций (восприятий) представляет собой зародыш будущей кантовской концепции нечувственной чувственности, но с той разницей, что у Канта речь пойдет об априорной форме чистого созерцания, тогда как у Лейбница имеются в виду вполне содержательные процессы. Итак, психика индивида с самого начала своего формирования — это вовсе не однородно-бессодержательная и равнодушно оцепенелая tabula rasa: «полотно, представляющее наш мозг, должно быть активным и эластичным» [17].

Анализируя взгляды Локка на простые идеи, Лейбниц детально излагает свою точку зрения в отношении многих из них. Здесь мы найдем его определения времени и пространства как «различных видов порядка», причем время — это «мера движения, иначе говоря, равномерное движение есть мера неравномерного движения» [18]. Как и Гоббс, он считает, что идеи первичных качеств формируются в нашем сознании при непрерывном участии деятельности разума, тогда как в рефлексии, наоборот, процесс образования простых идей не обходится без соучастия чувственности [19]. Но никаких абсолютно простых идей не бывает. В отношении идей вторичных качеств внешнего опыта позиция Лейбница во второй книге «Новых опытов...» неоднозначна: он то объявляет их в соответствии

[17] Наст. изд., с. 144.
[18] Наст. изд., с. 152.
[19] См. наст. изд., с. 128.

с принципами своей идеалистической монадологии совершенно объективными, то склоняется к тому, чтобы хотя бы некоторые из них отнести в рубрику «плохо обоснованных» явлений. Но чаще происходит первое. Философ утверждает, например, что боль «отлично (fort bien) может походить на движения, порождаемые этой булавкой в нашем теле», а восприятия теплоты «относительно сообразны», «соответствуют» и даже «сходны (ressemblent)» с физическими тепловыми процессами [20]. В третьей и четвертой книгах «Новых опытов...» Лейбниц снова возвращается к этой сложной проблеме, дискуссии по которой продолжаются поныне [21].

Значительное место во второй книге «Новых опытов...» занимают проблемы свободы воли и этики, рассматриваемые Лейбницем в их различных связях и опосредствованиях.

Вопрос о свободе связан также с общей проблемой активности сознания. Лейбниц одобряет мнение Локка об активности человеческого духа, проявляющейся, когда он оперирует своими идеями, но Лейбниц добавляет, что вопрос надо ставить и решать шире: дух активен всегда, также и когда ощущает, воспринимает и вообще переживает. Позиция Локка узка и тогда, когда он после долгих размышлений сводит проблему свободы человека к свободе действования [22]. Между тем необходимо принимать во внимание и проблему свободы волевого решения.

Лейбниц стремится связать понятия свободы, воли и разума воедино. Эту связь он подчеркнул специально в своем диалоге «Исповедь философа (Confessio philosophi)». Свобода — это реализуемая нами возможность следовать указаниям разума. Разум же направляет нас на путь активной деятельности, в том числе на путь совершенствования собственной природы, а значит, приобретения все большего счастья. Таким образом, свобода и счастье имеют степени развития и способны прогрессировать, а внутренний смысл этого прогресса близок к содержанию формулы «свобода есть познаваемая и познанная, реализуемая и реализованная необходимость». Эта формула Лейбница не может быть истолкована фаталистически, поскольку речь здесь идет об использовании возможностей, предоставляемых случайностями, которые как бы гнездятся в «расщелинах» бесконечных цепей необходимости, свойственных зданию действительности. Действительный мир строго детерминирован внутри себя, но фундамент его уходит в бесконечную глубину, в силу чего цепи детерминации, определенные по своей общей направленности, теряются в этой бездне, во всей своей полноте необозримы и оставляют место для случайностей [23].

Такой путь решения проблемы свободы у Локка едва намечен. Когда философ приходит к выводу, что нельзя миновать вопрос о том, абсолютно ли свободны наши волевые решения, в § 48 и 49 главы 1 книги 2-й «Опыта о человеческом разумении» он приближается к пониманию свободы как познанной необходимости, а § 51 у него называется так: «Необходимость добиваться истинного счастья есть основа всякой свободы». Однако со свойством бесконечности объективного мира вопрос о свободе у него не связан. Лейбниц, ссылаясь на закон достаточного основания, утверждает, что «всякий свободный акт необходим», «разум без свободы был бы совсем бесполезен, а свобода без разума не имела бы никакого значения» [24], разум же черпает свои силы не из способности к произволу, а из знания необходимых связей и отношений, однако это знание никогда не может стать исчерпывающим.

Далее в интересном рассуждении Лейбниц рассматривает тонкие психологические моменты воздействия интересов на механизм моральной мотивации. Именно вследствие необозримой бесконечности цепей опосредствования детерминированность и необходимость не тождественны. Кроме того, в учении о морали Лейбниц возводит в ранг этических благ удовольствие и пользу. Он самым тесным образом сближает этические и правовые вопросы, исходя из того что, несмотря на различие в аспекте

---

[20] См. наст. изд., с. 131—132.

[21] Подход к этой проблеме с позиций диалектического материализма обсуждается, в частности, в работах: Проблемы логики и теории познания. М., 1968, с. 3—76; *И. С. Нарский.* Проблема противоречия в диалектической логике. М., 1969, разд. III; *Н. И. Губанов.* Некоторые философские проблемы физиологии и биофизики анализаторов.— «Вестник Академии медицинских наук СССР», 1979, № 5; *Z. Cackowski.* Treść poznawcza wrażeń zmysłowych. Warszawa, 1962.

[22] См. *Д. Локк.* Избранные философские произведения в двух томах, т. I. М., 1960, с. 253, 259.

[23] Ср.: *Christos Axelos.* Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie von Leibniz. Berlin — New York, 1973, S. 372; см. также: *И. С. Нарский.* Западноевропейская философия XVII века. М., 1974, с. 337—341.

[24] Наст. изд., с. 209.

санкций, по содержанию между ними имеется глубокая связь.

В заключительных главах (XXIX—XXXIII) второй книги «Новых опытов о человеческом разумении» Лейбниц разъясняет свои взгляды на роль чувственных идей в познании. Он проводит различия между идеями темными и ясными, смутными и отчетливыми, фантастическими и реальными, неадекватными и адекватными, ложными и истинными. Философ выступает против смешения идей с чувственными образами: поскольку чувственные образы восприятия и памяти Локк также именовал «идеями», Лейбниц вступает с ним в дискуссию, в основном терминологическую, которую продолжает далее, в четвертой книге «Новых опытов...». По сути дела оба они по-своему правы и в споре о реальных и фантастических идеях, и во взглядах на природу «адекватности» идей. Локк использовал схоластическую терминологию, согласно которой адекватны все простые идеи, поскольку адекватность понимается здесь как соответствие следствия причине; а, по мнению Лейбница, адекватной может быть названа только та идея, которая вполне отчетлива. Невелико различие между Лейбницем и Локком и в вопросе об истинности возможных идей, поскольку речь идет здесь о добавлениях к критериям истинности требования логической непротиворечивости, которого логически противоречивые, а потому невозможные идеи, разумеется, не выдерживают. И наконец, совершенно одинаково оба философа смотрят на ассоциацию идей: случайные их сцепления Локк характеризовал даже как «некоторый вид сумасшествия», а Лейбниц видел в них «неестественную связь идей» [25], уподобляющую людей животным. Нельзя покоряться капризам психологических привычек, необходимо следовать императивам тщательно выработанной и выверенной научной методологии. С Юмом, абсолютизировавшим роль ассоциаций в познании, не по пути ни Локку, ни Лейбницу.

В третьей книге «Опыта о человеческом разумении» Локк рассматривает роль языка в познании и вообще семиотические проблемы, представляющие интерес для теории познания и связанные с критикой схоластического злоупотребления словами и гипостазирования языковых средств мышления. Здесь же Локк непосредственно

[25] Наст. изд., с. 271.

исследует и собственно теоретико-познавательные вопросы, такие, как механизм образования общих понятий, соотношение между объемом и содержанием универсалий и отношение номинальных сущностей, т. е. словесных обозначений видов и родов (классов) вещей, к их реальным сущностям.

В третьей книге «Новых опытов...» Лейбниц во многом выступает как единомышленник Локка: они как бы вместе уточняют гносеологические функции семиотики. И Локк, во многом опиравшийся здесь на решение Гоббса, и Лейбниц, самостоятельно и плодотворно исследовавший те же самые вопросы, подчеркивают огромную роль языка в мышлении и познании в целом, в аккумуляции и сохранении полученных знаний; слова являются «великими орудиями истины» [26]. До определенного момента несогласия между философами чаще всего возникают от различий в употребляемой терминологии,— до того момента, когда на первый план выдвигается коренная противоположность их общефилософских позиций.

При сравнении двух последних книг «Новых опытов...» с двумя первыми довольно рельефно обнаруживается изменение отношения Лейбница к взглядам Локка. Э. Кассирер даже считал, что критика Лейбница в адрес Локка сосредоточена «на том концептуальном выражении (Fassung) его теории познания, которое содержится в двух первых книгах «Essay...»; теория геометрического знания в четвертой книге никак ею не затрагивается» [27]. Изменение в оценках Лейбницем эпистемологии Локка вызвано, конечно, тем, что в области проблем дедуктивно-демонстративного и интуитивного знания, где Локк не прошел мимо достижений картезианской школы, Лейбниц обнаружил в рассуждениях английского философа немало точек соприкосновения со своим рационализмом. Правда, Кассирер преувеличил, и какого-то резкого изменения в отношении Лейбница к Локку не было, ибо теория познания последнего составляла относительно целостную концепцию и его взгляд на образование сложных идей и оперирование ими на рациональном уровне, изложенный в третьей и четвертой книгах «Опыта...», не означал отхода от позиции по вопросу о чувственном источнике образова-

[26] Наст. изд., с. 405.

[27] *Ernst Cassirer.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit. 2. Band. 2. Aufl. Berlin, 1911, S. 169.

ния простых идей, очерченной им в первой и второй книгах того же сочинения.

На самом деле уже во второй книге Локк высказал свою верность тому же самому идеалу рациональной комбинаторики, который воодушевлял Лейбница. В седьмой главе этой книги Локк в связи с вопросом о простых идеях как материале знания писал следующее: «Да и не покажется странным, что мы считаем эти немногие простые идеи достаточными, чтобы заполнить собой самое быстрое мышление и самые большие способности и доставить материал для всего разнообразного знания и еще более разнообразных представлений и мнений всего человечества, если мы обратим внимание на то, сколько слов можно составить из различных сочетаний двадцати четырех букв, или если мы сделаем один шаг дальше и подумаем о разнообразии комбинаций, возможных только с одной из вышеупомянутых идей — с числом. Запас их поистине неисчерпаем и бесконечен. А какое широкое и необъятное поле одна только протяженность доставляет математикам!» Можно подумать, что писал это не Локк, а Лейбниц, считающий символические обозначения за «одно из величайших вспомогательных средств человеческой мысли» [28].

С другой стороны, Лейбниц не шел по пути обострения своих разногласий с Локком при разборе двух первых книг его «Опыта...», когда вставал вопрос о реальности содержания ощущений и о принципиальной обоснованности доверия к ним: ведь сфера ощущений в основном своем содержании есть, по Лейбницу, область «хорошо обоснованных явлений», а против чувственных иллюзий предупреждают и Лейбниц и Локк.

Из всех функций языка исходной Лейбниц считает коммуникативную. «Я полагаю,— говорит Теофил,— что без желания заставить себя понять мы действительно никогда не создали бы языка». Язык есть средство самого мышления и сохранения его результатов. Язык есть также и могучее средство изучения мышления, его роли в познании и его истории. «...Языки — это поистине лучшее зеркало человеческого духа...» [29] И Локк, и Лейбниц признают знаковый характер языка, но Лейбниц, используя свои широкие логические познания, развивает и применяет эту мысль с большей обстоятельностью, чем Локк.

[28] Наст. изд., с. 419.
[29] Наст. изд., с. 338.

Локк полагал, что значения слов в национальных языках возникли «по произвольному соединению» и «в силу молчаливого соглашения» [30]. Этот взгляд на происхождение языка был не нов, сторонником его был Гоббс, высказывались в этом духе и античные мыслители. Лейбниц стремится уточнить Локково понимание генезиса значений. Энциклопедическая разносторонность интересов помогла ему высказать много любопытных наблюдений по поводу изменения значений слов, причем сами значения, полагает философ, «определяются иногда по естественным основаниям, в которых имеет некоторое значение случай, а иногда по моральным основаниям, где имеет место выбор» [31]. Он высказывает верное общее положение, что история языков теснейшим образом связана с историей не только познания, но и самих народов и что языки «лучше всего свидетельствуют об их происхождении, родстве и переселениях» [32]. Многие конкретные предположения Лейбница в ходе дальнейшего развития языкознания не подтвердились, он ошибочно преувеличил, например, роль звукоподражаний в языках.

Уже во второй книге «Новых опытов...» Лейбниц обратил внимание на факт относительной самостоятельности знаковых феноменов и операций [33]; в последних книгах он приходит к глубокому выводу о том, что историю развития языков невозможно втиснуть в дедуктивную схему, согласно которой сначала возникли слова-универсалии, а затем уже, на их основе,— слова, фиксирующие многообразие частных значений. Нельзя заключить ее и в рамки индуктивной схемы, в соответствии с которой процесс развития языков шел будто бы в обратном направлении. В истории языков можно подметить и дедуктивные и индуктивные переходы. Так, автор «Новых опытов...» полагает, что «все имена собственные или индивидуальные были первоначально нарицательными или общими» [34], но здесь речь идет об именах и фамилиях людей, о географических названиях. С другой стороны, Лейбниц не отрицает того, что нередко универсалии оказываются «основанными на сходстве» [35]. Это очевидно,

[30] *Д. Локк.* Избранные философские произведения в двух томах, т. I. М., 1960, с. 405, 408.
[31] Наст. изд., с. 279.
[32] Наст. изд., с. 286.
[33] См. наст. изд., с. 186.
[34] Наст. изд., с. 276.
[35] Наст. изд., с. 293.

когда восходят не от индивидов к видам, а от видов к родам вещей. В этих случаях правомерен Локков способ образования общих понятий, при котором более высокий уровень обобщения сопровождается расширением области значения соответствующих терминов. Аналогичное происходит и тогда, когда люди придают словам с конкретными значениями новые, более абстрактные и общие значения, и здесь Лейбниц использует пример Локка со словом «дух», прежде означавшим дыхание.

Любопытный спор между Теофилом и Филалетом разгорается в III главе третьей книги «Опытов...» по вопросу о природе универсалий, восходящему к средневековым спорам между реалистами и номиналистами. Локк писал, что природа универсалий «есть не что иное, как данная им разумом способность обозначать или представлять много отдельных предметов» [36]. Здесь выражена позиция концептуализма, отождествлявшего общее с содержанием понятия, которое имеет основание в сходстве самих вещей. Лейбниц с этим не согласился и, подметив неточности в рассуждениях английского материалиста, упрекнул его в субъективизме. Критика Лейбница в адрес Локка несправедлива. Может показаться, что идеалист Лейбниц в этом вопросе занимает более объективную позицию, чем материалист Локк, но это не так. Определяя универсалии, Локк имел в виду, что границы между ними, как правило, не совпадают с границами между номинальными сущностями, которые выражаются в обычных словесных обозначениях классов вещей. Ведь деления между номинальными сущностями подчас весьма далеки от объективных границ между глубинными, реальными сущностями, как далека видимость от сущности. Поверхностность и недостаточность, условность, а иногда и ложность номинальных сущностей-универсалий хорошо видел и сам Локк; и когда Лейбниц пишет, что «если наши определения зависят от внешнего вида тел, то они несовершенны и только предварительны» [37], он по сути дела утверждает то же, что и английский мыслитель. Высказываясь в пользу объективных сущностей-универсалий, Лейбниц занимает позиции, по сути дела совпадающие с установками Локка, видевшего задачу познания именно

[36] *Д. Локк.* Избранные философские произведения в двух томах, т. I, с. 413.

[37] Наст. изд., с. 317.

в обнаружении и раскрытии реальных сущностей. Но Лейбниц выходит за пределы этих установок, когда истолковывает истинные, с его точки зрения, универсалии в духе спиритуализма и, таким образом, идет от концептуализма к идеалистическому «реализму» понятий. Здесь материалист Локк гораздо ближе к истине, чем идеалист Лейбниц.

Лейбниц вынужден повторять Локка также и в том случае, когда указывает на ситуации, в которых номинальные и реальные сущности совпадают, подтверждая тем самым, что в конечном счете «у вещи только одна сущность» [38]. Когда же их приходится различать, то было бы неверно, считает философ, видеть в первых из них всегда лишь вводящую в заблуждение видимость: в принципе «мы не вольны соединять идеи, как нам хочется»; в порядке вещей нет произвола [39], это находит свое отражение и в порядке идей, так что номинальные сущности зачастую оказываются не видимостями, но явлениями-проявлениями видов и родов вещей. «Сами явления (phénomènes) суть реальности» [40], т. е. проявления реальных сущностей, имеющие в последних свое действительное основание. Здесь почва для спора Лейбница с Локком исчезает вновь: оба философа убеждены в познаваемости мира и в объективности содержания наших знаний.

Оба философа верят в великое будущее науки, но видят его по-разному. Как диалектик, Лейбниц более глубоко, чем Локк, выявляет объективные критерии разграничения видов вещей: исключительно важно, по его мнению, изучать происхождение объектов и их дальнейшие судьбы. Спорадически, но только спорадически, эту мысль высказывал и Локк. В то же время, как материалист, Локк при всех своих колебаниях более определенно, чем Лейбниц, ориентирует науку на исследования соотношений между первичными и вторичными качествами, из которых первые Локк, как правило, связывает с реальными, а последние — с номинальными сущностями: будущие исследования должны, по его убеждению, связать новые открытия в области внутреннего строения материи с объяснением механизма деятельности органов чувств. Что касается Лейбница, то в рассуждениях на этот счет, продолженных

[38] Наст. изд., с. 295.

[39] См. наст. изд., с. 295.

[40] Наст. изд., с. 310.

им в третьей, а затем и в четвертой книгах «Новых опытов...», возникла путаница. С одной стороны, он считает, что именно вторичные качества в силу того, что они переживаются непосредственно, «ближе» к духовному, а значит, сущностному содержанию действительности, тогда как идеи первичных качеств отвлечены и коренятся в сфере механики — науки о материальной природе, не выходящей за пределы области феноменов. С другой стороны, напрашивается вывод, что именно идеи вторичных качеств «дальше» от рациональной, духовной сущности вещей, чем первичные качества, которые соответствуют логической структуре теоретического знания: ведь корни реальности, согласно Лейбницу, восходят к логической возможности [41], а не к чувственной действительности.

Как бы то ни было, и английский и немецкий просветители дружно нападают на схоластическую псевдонауку, оба они стремятся к логической прозрачности и точности языка, и хотя Локк в отличие от Лейбница бранит традиционную формальную логику, но речь идет здесь о тех ненужных и мертвых формализмах, которые внесли в логику рьяные схоластики. В отношении к логической традиции Локк все же был не совсем прав, и это наиболее ясно обнаруживается в четвертой книге «Опыта...».

Четвертая книга «Опыта о человеческом разумении» была посвящена Локком в основном рассмотрению ступеней развития познания. Проблемам этой книги Лейбниц в «Новых опытах...» уделил наибольшее внимание. С большой тщательностью немецкий философ прослеживает ход рассуждений Локка о соотношении чувственного, рационально-демонстративного и интуитивного познания и об их границах и предметах, о видах истины, о соотношении разума и веры и, наконец, о классификации наук. Развивая свой взгляд на роль формальной логики в познании и излагая идеи задуманной им всеобщей логической символики, Лейбниц высказывает много замечательно дальновидных суждений, которые в полной мере оценены только в наши дни. Интересно, что философ обратил внимание и на гносеологическое значение теории игр.

Снова Лейбниц вслед за Локком атакует схоластическую псевдомудрость, выродившуюся в бесплодные рассуждения по поводу неуловимых духовных предметов.

[41] См. наст. изд., с. 297—298.

«Если бы при исследовании материального мира люди поступали так, как они действовали при изучении духовного мира, если бы они смешали все в хаосе двусмысленных терминов, то они продолжали бы без конца спорить...» [42] Оба философа не желают «потворствовать леностп бездельничающих квиетистов» [43], но Лейбниц отдает должное достижениям средневековых логиков, тогда как Локк относится к ним нигилистически, перечеркивая заодно и традиционную силлогистику. Совершенно никчемной формальностью показался Локку и логический закон тождества. Свою критику в адрес схоластических максим Локк перенес на применение аксиоматик вообще. Лейбницу пришлось взять традиционную формальную логику под свою защиту, и его рассуждения о достоинствах и недостатках категорического силлогизма, а также гносеологической необходимости соблюдения законов формальной логики превосходны.

В разгоревшемся между Филалетом и Теофилом споре Локк выступает с отрицанием гносеологической роли максим, постулатов и аксиом (с точки зрения современной нам логики это одно и то же). Поскольку речь шла не об отрицании дедукции, в которой те или иные положения должны использоваться в качестве исходных посылок, а о критике понимания последних как врожденных идей, то сами по себе справедливые контраргументы Лейбница, напоминавшего о важной роли аксиоматических построений в истории математики на примере геометрии Евклида били мимо цели. Однако в той мере, в какой Локк идет дальше приемлемого и порицает принцип аксиоматизации вообще, приобретают бо́льшую меткость и возражения ему со стороны Лейбница.

Показывая ошибочность отрицания роли аксиом в науке, Лейбниц в свою очередь впадает в заблуждение, когда отвергает генетическую связь аксиом с опытом [44]. Однако он соглашается с Локком в том, что прежней логики ныне уже недостаточно; указывает на существование внесиллогических умозаключений и вообще на то, что «очень нужна строгая логика, но иного типа, чем школьная» [45]. Оба философа считают, что современное познание должно подчиняться строгим логическим законо-

[42] Наст. изд., с. 398.
[43] Наст. изд., с. 467.
[44] См. наст. изд., с. 461.
[45] Наст. изд., с. 396—397.

мерностям, и оно связано с использованием знаков, необходимых для обозначения наших идей и для оперирования ими.

Наряду с логической стороной дела и Лейбниц и Локк признают необходимость психологического анализа вопросов теории познания. Лейбниц подчеркивает ценность приблизительного, вероятного и гипотетического знания: «Не следует пренебрегать никакой истиной» [46]. При этом «логика вероятного приводит к иным выводам, чем логика необходимых истин. Но сама вероятность этих выводов должна быть доказана при помощи выводов логики необходимого», тем более что у вероятных событий должны быть свои онтологические истоки, восходящие, как и в отношении случайных явлений, к бесконечности [47]. Оба философа желают тесного соединения теории с практикой, и в этом они видят веление времени.

В четвертой книге «Новых опытов...» Лейбниц подробно обсуждает вопрос об истине, выясняя различные причины заблуждений и ошибок. Как и Локк, он ратует за объективную по содержанию истину: главное состоит в том, чтобы «искать истину в соответствии между находящимися в духе предложениями и вещами, о которых идет речь» [48]. Это определение аналогично дефиниции Локка в «Опыте...»: «истина в собственном смысле слова означает лишь соединение или разъединение знаков сообразно соответствию или несоответствию обозначаемых ими вещей друг другом» [49]. Лейбниц не преминул, впрочем, с пользой для своего собственного определения придать этой дефиниции Локка несколько субъективистский оттенок, хотя собственное определение Лейбница по сути дела лишь парафраз локковской дефиниции. По существу немецкий философ согласен и с двумя другими определениями истины у Локка, сводя их к единой основе: речь идет об истине как соответствии между идеями и как соответствии простых идей адекватно воспринимаемым фактам. Более глубоко, чем английский философ, Лейбниц уточняет и детализирует учение о различных видах истины. В случае самоочевидности он разграничивает аксиомы и простые определения. В случае взаимосоответствия идей различает

[46] Наст. изд., с. 373.
[47] См. наст. изд., с. 498.
[48] Наст. изд., с. 406.
[49] *Д. Локк.* Избранные философские произведения в двух томах, т. I, с. 558.

похожесть, выявляемую путем сравнения, и естественную связь между ними, которая обнаруживается элементарным анализом [50]. Неоднократно он подчеркивает важность чувственного опыта и индукции для познания: ни одно удачное наблюдение не должно быть оставлено без внимания, и то, что проверено на опыте «сотни тысяч раз» [51], приобретает высокую степень достоверности. Ощущения дают «материал для доказательства» [52], но они же являются источником самих доказываемых истин, поскольку помогают обнаружить факты взаимодействия тел. Вообще «знание конкретного всегда предшествует знанию абстрактного» [53], что подтверждается, например, огромной ролью различных казусов и прецедентов в юриспруденции. Однако отличие рационализма от сенсуализма не стирается: Лейбниц усматривает корни ясных восприятий в смутных и темных малых перцепциях, которые пытается возвести к врожденным потенциям знания. Здесь отличие рационалиста от сенсуалиста приобретает уже иное качество, становясь отличием идеалиста от материалиста [54]. Роль чувственного познания сводится уже только к тому, чтобы быть «поводом» для нахождения общих истин [55].

В четвертой книге «Новых опытов...» Лейбниц возвращается к проблеме вторичных качеств. Подходу Локка к этой проблеме он несправедливо придает односторонне субъективистскую трактовку, изображая дело так, будто Локк считал идеи вторичных качеств совершенно произвольными [56]. Между тем в этой книге Лейбниц и сам не достиг ясности в проблеме: он вновь колеблется между характеристикой идей вторичных качеств как «призраков» и как феноменов, которые полностью соответствуют свойствам вещей и даже «в точности их выражают» [57].

Мировоззренческая конфронтация с Локком становится явной, когда Лейбниц, рассматривая различные виды познания, касается уже не чувственного познания, но интуитивного. По сравнению с результатами последнего

[50] См. наст. изд., с. 366.
[51] Наст. изд., с. 413.
[52] Наст. изд., с. 124.
[53] Наст. изд., с. 145.
[54] См. наст. изд., с. 400—401.
[55] См. наст. изд., с. 425.
[56] См. наст. изд., с. 411.
[57] Наст. изд., с. 411; ср. с. 397—398.

фактические истины, доставляемые первым, никогда не приносят твердой уверенности, считает Лейбниц [58], тогда как непосредственная самоочевидность в духе таковую гарантирует, поскольку она есть плод проявления врожденных идей. В понимании интуитивного познания Локком и Лейбницем большое различие: у Локка интуиция сродни чувственной достоверности (несмотря на то, что ее понятие он заимствовал у картезианцев), тогда как у Лейбница интуиция самым нерасторжимым образом срослась с понятием врожденной идеи. Правда, рассуждения Лейбница о Декартовом положении «я мыслю, значит, существую» вызывает у читателя представление, будто философ не проводит существенного гносеологического различия между первоначальными рациональными (интуитивными) и фактическими истинами [59], но это представление иллюзорно. Однако, критикуя идеалистический рационализм Лейбница, мы не должны упускать из виду того обстоятельства (в нашем веке хорошо осознанного), что не только истолкование фактов, но даже их выделение и эмпирическая констатация всегда опосредствованы явно или скрыто действующими теоретическими парадигмами; ныне много пишут о так называемой «теоретической нагрузке» фактов. Одним из гносеологических корней рационализма Лейбница было и это обстоятельство. При чтении ряда мест четвертой книги «Новых опытов...» невольно приходят на память слова В. И. Ленина, относящиеся к Гегелю, о том, что «умный» идеализм может оказаться ближе к подлинному, научному материализму, чем материализм упрощенный и огрубленный.

Четвертая книга «Новых опытов...», как и произведение Локка, завершается обсуждением вопроса о разделении и классификации наук. Оба философа отправляются от традиционного деления научного знания на логику, этику и физику, но связывают его с проблемой номинализма и реализма. Уже Локк придал этому делению более глубокий смысл: логика расширялась в семиотику, ибо ее задача — «рассмотреть природу знаков, которыми ум пользуется для понимания вещей или для передачи знания другим» [60], этика понималась как одна из наук практического цикла, а физика — как совокупность наук о строении

[58] См. наст. изд., с. 239.

[59] См. наст. изд., с. 375—376.

[60] *Д. Локк.* Избранные философские произведения в двух томах, т. I, с. 695.

и деятельности природных тел. Лейбниц видит в проблеме разделения и классификации знаний еще бо́льшую сложность. Между науками существуют и усиливаются, с его точки зрения, различные перекрестные связи в силу множества взаимозависимостей между анализом и синтезом, теорией и практикой: «Даже в наиболее благородных ремеслах наука была очень удачно соединена с практикой, и она могла бы быть соединена с ней еще лучше» [61]. Поэтому необходимы различные классификации наук и знаний, какой-то одной типологией обойтись невозможно.

Рассуждая о науках, Лейбниц с горечью пишет, что «сильные мира сего большей частью не знают ни значения их, ни того, что они теряют, пренебрегая прогрессом серьезных знаний» [62]. Прогресс же их, несмотря ни на что, будет продолжаться, но для этого необходимо дальнейшее усовершенствование метода [63]. Мысли Лейбница и Локка вновь сливаются воедино: оба мечтают о тех временах, когда различные науки срастутся и тем самым обретут еще больше силы для беспредельного развития. Но уже ныне можно многого достигнуть, считает Лейбниц, ибо «мы имеем все отчетливые идеи, необходимые для познания тел и духов» [64]. Таково оптимистическое убеждение немецкого просветителя.

Мировоззренческая конфронтация Лейбница и Локка. Отношение к религии

Когда Лейбниц пишет, что разногласия с Локком касаются довольно важных вопросов [65], он перечисляет вопросы методологические и гносеологические, но вскоре обнаруживается, что различия в их решении коренятся в мировоззренческой противоположности между философами. Так, столкновение учения о врожденных идеях с принципом tabula rasa явно восходит к противоположности между идеализмом Лейбница и материализмом Локка. Лейбниц хорошо видит, что Локк продолжил материалистическую линию философии и во многом «придерживается системы Гассенди, по существу тождественной с системой Демокрита. Он стоит за пустоту и атомы; он

[61] Наст. изд., с. 543.

[62] Наст. изд., с. 361.

[63] Наст. изд., с. 383.

[64] Наст. изд., с. 397.

[65] Наст. изд., с. 48.

думает, что материя могла бы мыслить», тогда как он, Лейбниц, далек от Гассенди «более, чем когда-либо» [66]. Немецкий идеалист нападает на учение Локка во всех случаях, когда материализм последнего становится очевидным.

Когда Филалет в III главе четвертой книги «Новых опытов...» воспроизводит предположение Локка, что материя (пусть и по воле бога) обладает способностью мыслить, Лейбниц решительно отвергает этот тезис, приравнивая его к схоластическим выдумкам о скрытых качествах, которые он, Лейбниц, иронически называет «благодетельными бесенятами» [67], и к слепой вере в чудеса, несмотря на то что Локк постоянно сам подвергал такую веру строгой критике. Положительная аргументация у Лейбница здесь отсутствует: он лишь воспроизводит основные положения своей монадологии, которые частично излагал уже в первой книге, где речь шла о «самозамкнутых» духовных сущностях и о «хорошо обоснованных» явлениях. Лейбниц бездоказательно утверждает, что «материя не может существовать без нематериальных сущностей, т. е. без монад» [68]. Между тем позиции Лейбница весьма шатки: порицая механистическую онтологию, он сам (и притом в большей степени, чем Локк) остается в тесных рамках механистических воззрений на свойства материи. Английский материалист считал, что материальной субстанции присуще множество сил, которые пока еще не познаны, но в будущем будут открыты учеными. Лейбниц же приписывает Локку крайне ограниченный взгляд на материю: тело «способно только толкать и действовать на другое тело» [69]. Сам Лейбниц видит в материи лишь «простую машину» [70] и полностью отрицает у нее наличие самостоятельной активности: весь ее динамизм, по его мнению, есть всего лишь внешнее обнаружение активности духа.

Доводы Лейбница в пользу идеализма неубедительны. Ему то и дело приходится ссылаться на предустановленную гармонию сущностей и явлений, духовных сущностей друг с другом и со своими будущими состояниями; между тем эта пресловутая «гармония» введена им в рассуждения без каких бы то ни было доказательств, ничего не дает и ссылка

[66] Наст. изд., с. 71.
[67] Наст. изд., с. 389.
[68] Наст. изд., с. 385.
[69] Наст. изд., с. 388.
[70] Наст. изд., с. 386.

на то, что бог «сообразуется с природой вещей» [71]. С другой стороны, Лейбниц немедленно использует колебания Локка в сторону идеализма, например, по вопросу о познании бытия бога в главе X четвертой книги. Лейбницу кажется, что Локка сближает с ним учение о рефлексии, но для такого вывода ему приходится перетолковать это учение в идеалистическом смысле. Не упускает Лейбниц и малейшую возможность изобразить Локка агностиком, несмотря на то, что в большинстве случаев агностические замечания Локка есть выражение его враждебности к ложному схоластическому «всезнанию» и плод мудрой осторожности материалиста, трезво оценивающего возможности современного ему естествознания. Но наиболее часто Лейбниц подчеркивает деистические моменты мировоззрения Локка, соединяя их со своей «предустановленной гармонией» и ставя взаимоотношение тела и души с ног на голову. Если, по Локку, тело может быть носителем духовных процессов, то, согласно Лейбницу, имеет место противоположная зависимость: дух обладает будто бы телесными проявлениями.

Затрагивающие проблемы бога и религиозной веры главы X и XVIII четвертой книги «Новых опытов...» производят сложное впечатление: казалось бы, спиритуалист Лейбниц должен был заняться опровержением Локкова деизма, но он не возражает по сути дела ни против деистического ограничения всемогущества бога, ни против принижения Локком веры перед разумом и его скептического отношения к пресловутому богооткровению. Для определения позиции самого Лейбница «Новые опыты...» доставляют нам неоднозначный материал, часть которого говорит в пользу деизма, другая часть свидетельствует в пользу пантеизма, а третья подкрепляет мнение о Лейбнице как о теисте.

Прежде всего Лейбниц из чувства профессиональной солидарности старается подчеркнуть свою и Локка «добропорядочность» в религиозных вопросах, дабы уберечь философов от гнева теологов, а саму философию — от вторжения в нее теологии, и потому стремится придерживаться «щепетильной осторожности (sa prudence trop scrupuleuse)» [72], хотя иногда, наоборот, ему кажется, что Локк сверх меры осторожен. Как бы то ни было, немецкий просветитель с готовностью приходит на помощь

[71] Наст. изд., с. 388.
[72] Наст. изд., с. 453.

просветителю английскому, когда у него возникает тревога насчет возможных последствий вольномыслия, в котором в той или иной мере повинны оба. Теофил вместе с Филалетом с серьезным видом рассуждают о вездесущности бога, о загробной жизни, искуплении первородного греха и страшном суде, хотя эти сюжеты совершенно не интересовали Локка, а с философской системой Лейбница они несовместимы, как, впрочем, несовместим с ней и тезис о боге-творце (недаром Лейбниц то признает врожденность его идеи, то сам же отрицает это) [73].

Конечно, логика борьбы идеалиста против материалиста толкала Лейбница к совсем другой полемической установке: он упрекает Локка в недостаточно строгом следовании основам христианского вероучения, и это наиболее заметно в его письмах к Д. Мешэм. Лейбниц то склоняется к созданию единого фронта борьбы светских философов против религиозно-церковного обскурантизма, то сам же этот фронт раскалывает. Но бесспорно единство обоих просветителей в их требовании возвышения разума над верой, в их порицании «энтузиазма», т. е. религиозного экстаза, и в недоверии к «божественному откровению» вообще, которое они также подчиняют суду разума: ведь «нет худшего рабства, чем рабство людей, лишенных разума» [74].

Несомненна также несовместимость философской системы Лейбница с ортодоксальной христианской теологией в любом из ее вариантов. На протяжении «Новых опытов...» он неоднократно утверждает, что не существует ни тела без души, ни души без тела, так что и у животных имеются «нетленные души» [75]. Идея о существовании постепенных переходов природы от растений к животным и далее к человеку высказывается им в «Новых опытах...» почти в той же форме, в которой Локк изложил ее в § 12 главы VI третьей книги «Опыта о человеческом разумении», однако уже со ссылкой не столько на волю творца, сколько на действие естественного закона непрерывности [76]. Философия Лейбница не оставляет места для сверхъестественного мира божественных совершенств, ибо в самом естественном мире «виды и степени совершенства изменяются до бесконечности», так что уже ныне люди

[73] См. наст. изд., с. 104; ср. с. 99.
[74] Наст. изд., с. 528.
[75] Наст. изд., с. 413.
[76] См. наст. изд., с. 311.

подобны «малым богам», а все «души бессмертны естественным образом» [77]. Немецкого просветителя нимало не беспокоит то обстоятельство, что подобные тезисы принижают место и роль бога во вселенной, ему важно совсем другое — чтобы не было унижено положение человека и окружающего его мира. Однако Лейбницева идея нематериальной субстанциальности вселенной не может служить надежным средством опровержения веры в сверхъестественный мир, тем более что она приобретает у него то деистическую, то пантеистическую окраску. Взгляд Лейбница на бога как на «достаточное основание» существования всех монад, концепция предустановленной гармонии и отрицание чудес ведут к деизму, отрицание качественной грани между людьми и более совершенными духами, пафос всеобщей оживленности и одухотворенности природы направляют на путь пантеизма, а толкование бога как понятия верхнего предела развития монад, равного бесконечности, дает возможность даже атеистического понимания учения Лейбница.

Гегель в «Лекциях по истории философии» метко заметил, что у Лейбница «бог есть как бы канавка, в которую сбегаются все противоречия». Это упрек, но мы слышим его из уст философа, который сам сделал свой абсолют на высшей ступени его развития синонимом общественного сознания. Таким образом, Гегель занял в этом вопросе в отношении Лейбница примерно ту же позицию, что и Лейбниц в отношении Локка: апеллируя к ортодоксам, он изображает себя защитником религиозных «устоев», хотя сам от этих «устоев» отошел далеко. Но Лейбниц задолго до Гегеля использовал понятие бога как символ абсолютного знания, к которому в своем непрестанном развитии стремятся монады-люди. Ленин отметил знаком «NB» и подчеркнул тремя чертами то место в книге Фейербаха о Лейбнице, где о последнем сказано, что «он ограничивает благость и всемогущество бога мудростью, разумом». Ленин выписал это, а также и следующее замечание Фейербаха: «Следовательно, он (т. е. Лейбниц.— *И. Н.*) ограничивает свой теизм *натурализмом...*» [78].

[77] Наст. изд., с. 68.
[78] См. *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 75.

Метод Лейбница в «Новых опытах...» и диалектика

Знаменитое авторское Предисловие к «Новым опытам о человеческом разумении» содержит превосходное изложение *метода* великого философа. Ленин в конспекте работы Фейербаха о Лейбнице заметил, что сочинениям последнего присуща «своего рода диалектика и очень глубокая, *несмотря* на идеализм и поповщину» [79]. Зерна диалектики рассеяны по всему тексту «Новых опытов...».

Диалектический характер носит уже основная идея бесконечности процесса познания, о которой Лейбниц пишет воодушевленно и страстно. Диалектически пытается он решить вопрос о связи между «врожденными» истинами и «неврожденными приемами познания» [80], диалектически рассматривает связь практики с теорией, и в особенности пути практического приложения теории, а также взаимодействие между различными науками и областями знания. Диалектика заметна и в необычайно высокой для рационалиста оценке чувственного познания: ведь в отличие от картезианского метафизического рационализма в учении Лейбница гносеологической ценностью обладают даже и смутные ощущения. Диалектическими были проницательные соображения Лейбница о соотношении анализа и синтеза. Глубоко диалектично его учение о всеобщем динамизме субстанций, и не менее плодотворен диалектический подход к проблеме взаимоотношений между элементами (принципами) его метода.

Великий диалектик-рационалист все время исходит из мысли о теснейшей связи между теорией познания, учением о методе и учением о бытии, так что его метод несет в себе онтологические директивы и имеет прямой «выход» в диалектику объективного мира. Диалектика метода Лейбница основана на онтологической диалектике.

В «Предисловии» он набрасывает впечатляющую картину вселенной, в которой все разнообразно, но находится в порядке [81]. Природа «щедра в своих действиях и бережлива в применяемых ею причинах» [82].

[79] Там же, с. 70.
[80] См. *Anna Simonovits*. Dialektisches Denken in der Philosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz. Budapest — Berlin, 1968, S. 160—161.
[81] См. наст. изд., с. 73.
[82] Наст. изд., с. 328.

Она и расточительна и скупа, ибо неисчерпаема, в ней «не существует ничего бесполезного, и вечность открывает широкое поле для изменений» [83], в ходе которых все «свернутое» развернется. Нет ничего изначально простого и элементарного, не существует никаких крайних и предельных состояний вещества, и поэтому нет ни пустоты, ни неделимых атомов. Мир неисчерпаем, каждая «индивидуальность заключает в себе бесконечность», и все «постоянно изменяется» [84]. Нигде нет абсолютного покоя, все находится в движении. Если у Локка главная онтологическая характеристика объектов состоит в плотности, то у Лейбница — в их динамизме: всякая субстанция всегда действует. У Локка «ум в отношении своих простых идей совершенно пассивен», а у Лейбница «дух активен также по отношению к простым идеям» [85]. Лейбниц гораздо больше, чем Локк — Филалет размышляет об изменениях, преобразованиях и развитии видов и родов вещей. Однако заметим, реальный Локк вносил в свои метафизические концепции немало диалектических по своей тенденции поправок и уточнений.

С Предисловием к «Новым опытам...» перекликается в методологическом плане заключительная глава книги, трактующая, как мы уже знаем, о разделении наук, и в то же время о связях между ними. Столь же диалектически противоречивые отношения имеют место и между принципами метода.

Рассмотрение метода Лейбница приводит к выводу, что его принципы образуют сложную архитектонику, скрепленную узами формально-логических зависимостей разного рода и степени, начиная от дедуктивного выведения и кончая непротиворечивым «сосуществованием» разных положений. В то же время совокупность этих методологических принципов возводится в высшее единство посредством диалектических переходов в противоположность. Если взять элементы метода Лейбница порознь, то оказывается, что одни из них могут быть отнесены к числу формально-логических принципов, а другие — к разряду диалектических законов: если, например, принцип тождества неразличимых вещей сам по себе обладает формально-логической природой, то принцип всеобщих различий вполне мо-

[83] Наст. изд., с. 243.
[84] Наст. изд., с. 291; 231.
[85] Наст. изд., с. 266.

жет получить статус одного из законов диалектики. Что касается образуемой из этих элементов *системы*, то не все составляющие ее звенья в полной мере взаимодействуют диалектическим образом. Сам Лейбниц употреблял *термин* «диалектика» в традиционном схоластическом значении, но вполне сознательно соотносил разные принципы своего метода, составляющие при всем их разнообразии и даже контрасте внутреннее единство. Очень показательна в этом отношении XXVII глава второй книги «Новых опытов...», рассматривающая тождество и различие. Лейбниц не относился к числу тех, кто «принципами пользуются, не отдавая себе в этом отчета» [86], но «отчет» философа не был полным, поскольку ясно осознанного понятия диалектики как *теории* у него не было. Первым, кто сознательно поставил задачу построения теории диалектической логики, стал, как известно, Фихте.

В «Новых опытах о человеческом разумении» Лейбниц выделил четыре основных методологических принципа: (1) всеобщих различий, (2) тождественности неразличимых вещей, (3) непрерывности всех вещей, (4) монадичности (дискретности). К ним могут быть добавлены (5) принцип всеобщих связей через предустановленную гармонию и (6) полярности максимумов и минимумов в изменении, развитии и познании. В Предисловии к «Новым опытам...» принцип всеобщих различий и его философское применение характеризуются следующим образом: «В силу незаметных различий две индивидуальные вещи не могут быть совершенно тождественными и... они должны всегда отличаться друг от друга не только нумерически. Эта теория ниспровергает учение о душе — чистой доске, душе без мышления, субстанции без деятельности, о пустом пространстве, об атомах и даже учение о неразделенных актуально частицах материи, об абсолютном покое, о полном единообразии какой-нибудь части времени, места или материи...» [87]

Обратим теперь внимание на роль принципов метода Лейбница в образовании своего рода диалектических категориальных пар, предвосхищающих собой будущие парные категории диалектической логики Гегеля.

На самом деле принцип всеобщих различий Лейбница, направленный против механистического атомизма и не менее механистического картезианского учения о корпу-

[86] Наст. изд., с. 77.
[87] Наст. изд., с. 56.

скулах, существенно ограничил утверждение самого философа о подчинении мира явлений законам механики. Несмотря на то что «в природе все происходит механическим образом» [88], мир качественно разнообразен, все в нем уникально, неповторимо, но в то же время мир един: через плюрализм монад, выражающий факт относительной самостоятельности вещей и процессов, проводится и идея всеобщего монизма. В конечном счете «повсюду и всегда существует одна и та же вещь с различными степенями совершенства», а в гносеологическом плане «основа повсюду одна и та же» [89].

В результате возникает диалектическая совокупность категорий «различие» и «единство», перерастающая далее в категориальную двоицу «различие» и «тождество». Этому переходу способствуют, во-первых, принцип тождества неразличимых вещей (своего рода обратная сторона принципа всеобщих различий), согласно которому двух одинаковых вещей не бывает, ибо то, что неразличимо, самотождественно; а во-вторых, принцип непрерывности, указывающий наличие постепенных переходов между различными вещами, переходов, сближающих и стирающих эти различия, превращающих их в свою противоположность, т. е. в единообразие, а далее в тождество. Это превращение происходит через утверждаемое в книгах «Новых опытов...» существование незаметных, минимальных различий в виде ничтожно малых побуждений, движений, влечений, желаний и восприятий [90]. Итак, взаимопротивоположные принципы метода Лейбница существуют благодаря друг другу, друг «через» друга! Это видно и на примере принципа тождества неразличимых вещей, в основе которого лежит формально-логический закон тождества, а косвенно, и закон непротиворечия, но именно с помощью последнего Лейбниц оперирует полярными противоречиями бытия и познания.

Другая диалектическая пара принципов — это «дискретность (прерывность)» и «всеобщая континуальность (непрерывность)», в которой единство мира раскрывается для нас новой стороной. Второй принцип этой пары отвергает наличие скачков и, взятый в изоляции от других принципов метода, выглядит сугубо метафизическим, но,

[88] Наст. изд., с. 109.
[89] Наст. изд., с. 215.
[90] См. наст. изд., с. 52 и др.

будучи соотнесен с принципом всеобщих различий, он приобретает подлинный свой смысл, все более полно раскрывая удивительную неисчерпаемость мира. «Вещи восходят вверх по степеням совершенства незаметными переходами», и потому в природе все совершается постепенно, в ней нет скачков [91]. Но первый из принципов этой пары утверждает нечто прямо противоположное! Он указывает, что все состоит из скачков, разрывов, и монадология как онтологическая конструкция утверждает это самым определенным образом: ведь каждая из монад «не имеет окон», она самозамкнута. Как же согласуются друг с другом эти два противоположных друг другу требования? Вполне диалектически. Так, как впоследствии разрешил дилемму скачкообразности и постепенности Ф. Энгельс: «...В природе нет скачков *именно потому,* что она слагается сплошь из скачков» [92]. Другое дело, что, например, метафизически мыслящий Ламарк впоследствии понял тезисы Лейбница о постоянности и непрерывности односторонне, как отрицание Лейбницем каких бы то ни было скачков вообще. Между тем переход от минимально различающихся предметов к предметам в их самотождественности (согласно принципу тождества неразличимых вещей) уже есть скачок от различий к тому, что различиям противоположно, т. е. к тождеству, и этот скачок тем более качественно значителен, чем более количественно он мал и незаметен.

Непрерывность в смысле постепенности, плавного характера изменений и она же в смысле отсутствия зияний, разрывов между уже существующими качествами противостоит в указанном двойном ее статусе категории прерывности также в двойном ее виде — как всеобщей динамической тенденции к неоднородности и как уже «ставшей» дискретности (расчлененности). Так на две двоицы категорий наслаивается третья, и процесс образования новых парных категорий на этом не прекращается.

Наиболее плодотворное применение указанные выше принципы метода Лейбница находят в области теории познания. Положение о том, что все вещи отличаются друг от друга, ведет к номинализму, но последний сочетается у Лейбница с противоположной ему реалистической (в смысле «реализма» универсалий) тенденцией. Принцип тождества неразличимых вещей указывает на логические

[91] См. наст. изд., с. 53—54.

[92] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 20, с. 586.

условия и ограничения при подстановке терминов в предложения, причем «тождество» получает здесь смысл логической «равнозначимости», строго говоря, с «тождеством» не совпадающей. Принцип непрерывности ведет к плодотворным аналогиям в естествознании и математике, а в теории познания преодолевает жесткую границу между четко положенными характеристиками «истины» и «лжи» и тем самым указывает путь к вероятностной логике, а опосредствованно — к логике вероятностей. Принцип монадической дискретности, взаимодействуя с законом непрерывности, способствует формированию удивительного методологического и онтологического понятия философского дифференциала, или, как его часто обозначает Лейбниц, «метафизической точки».

Проблема бесконечности

Следует строго различать собственно математическую и философскую трактовки дифференциала (dx) у Лейбница, но надо также видеть в его мировоззрении внутреннюю связь между этими двумя разными понятиями. Лейбниц с большим трудом подыскивал точное значение для первого из них. Как отмечает К. Маркс, взгляд философа долго оставался неопределенным [93]. Исходные посылки идеалистической онтологии склоняли Лейбница к фантастическому предположению о существовании актуальных «бесконечно малых» (оно не фантастично только в том случае, если используется как логическое допущение для построения соответствующих исчислений, которые, как это показали в наши дни известные логические исследования А. Робинсона [94], могут быть все-таки построены непротиворечивым образом). Только в «Новых опытах о человеческом разумении» Лейбниц подошел к верному решению вопроса. Этот вопрос для него смыкался с проблемой бесконечности (здесь прежде всего в смысле бесконечно уменьшающихся величин).

Когда Гегель в «Науке логики» размышлял над вопросом о сущности дифференциала, почувствовав в ней глубокую диалектическую проблему, он не смог пойти дальше утверждения, что dx есть «ничто» и «нечто» одновременно, т. е. нуль и не нуль в одном и том же смысле и отношении. Тем самым он возвратился в некоторой мере

[93] См. *К. Маркс.* Математические рукописи. М., 1968, с. 169 и др.

[94] *A. Robinson.* Non-Standard Analysis. Amsterdam, 1961.

к нестрогим рассуждениям Л. Эйлера о «нулях» разного характера, а значит, к гораздо менее зрелой позиции, чем та, которую Лейбниц занял в «Новых опытах о человеческом разумении». Гегель по сути дела выдавал переформулировку исходной проблемы за ее окончательное решение, тем самым вступая в противоречие с собственным совершенно верным взглядом на то, как должен соотноситься «синтез» диалектического противоречия в познании с исходным состоянием этого противоречия [95]. Лейбниц же пришел к мысли, что «все эти бесконечные целые, равно как и их антиподы, бесконечно малые, применимы лишь для математических выкладок, подобно мнимым корням в алгебре» [96]. Такое решение проблемы близко к точке зрения К. Маркса, который указывал, что символические дифференциальные коэффициенты «превращаются в оперативные символы, в символы процессов» [97].

Другое дело в философии! Здесь Лейбниц применяет понятие бесконечно малой, но одновременно и бесконечно содержательной величины в роли условного образа, указывающего на существенные категории бытия и познания. Как и в математике, философские «бесконечно малые» не есть ни нули, ни некоторые определенные величины, но они уже не сводимы к оперативным символам мышления. Это динамические центры бытия и сознания «монады» (термин был заимствован Лейбницем у старшего современника Ф. ван Гельмонта). В своих сочинениях Лейбниц использует элементарный символ dx (взятый в обособленном виде, а не в составе так называемой производной) в целом ряде взаимосвязанных и близких друг другу, но не совпадающих значений. Материал «Новых опытов...» не давал возможности развернуть все эти значения, и они только «проглядывают» там, где речь идет о монадах. Но это не только символический образ всякой субстанции-монады, каждая из которых неисчерпаема, не имеет «дна», но и условная характеристика нескольких разных отношений монады к ее окружению, а также к своим прошлым и будущим состояниям. Ведь, согласно принципу всеобщих различий, все философские «дифференциалы» качественно различны между собой, как различны, по Лейбницу, субстанции.

[95] *И. С. Нарский.* Западноевропейская философия XIX в. М., 1976, с. 309, 327, 330.

[96] Наст. изд., с. 158.

[97] *К. Маркс.* Математические рукописи, с. 57; ср. с. 39, 85, 109, 127.

Так, dx символизирует условный, в действительности неуловимый предел все более глубокого погружения монад в «сон», т. е. низшую ступень их развития. Из принципа непрерывности вытекает, что последовательность всех монад, если их расположить в один ряд по степени их «совершенства», т. е. развития и самопознания, неограниченна в обе стороны. Этот вывод как раз хорошо иллюстрируется условным образом dx: он достаточно неопределен в отличие от нуля и оберегает тем самым от ложного представления о наличии «обрыва», «конца» этого «мирового ряда» монад на начальном его участке. Но в то же время образ этот достаточно определен, чтобы ясно указать на то, что тенденция ко все большему уменьшению степени развития монад на этом участке вполне реальна и настолько значительна, что это делает оба «луча» «мирового ряда» — в сторону увеличения и в сторону уменьшения — качественно непохожими друг на друга.

Далее, «бесконечно малая» в философском смысле символизирует специфику отличия данной субстанции-монады от ее условных «соседей»,—отличия, которое количественно и качественно меньше любой определенной величины и интенсивности (согласно принципу непрерывности) и все-таки в каждом конкретном случае является достаточно определенным, ибо (согласно принципу всеобщей дискретности) данная монада непременно отличается от других, пусть очень на нее похожих, и поскольку само это отличие (согласно принципу всеобщих различий) по количеству и качеству отличается от всех других отличий иных монад от их «соседей».

Философский «дифференциал», или «метафизическая точка» (не нуль!), применяется Лейбницем также, чтобы выразить минимальное отличие каждого последующего состояния монады от предшествующего и, наоборот, предшествующего от последующего. «Метафизическая точка» символизирует и отличие какого-либо одного свойства монады от другого, максимально к нему близкого свойства. Эти отличия для отдельных монад неуловимы, и вообще их понятие совершенно условно, потому что «соседних» состояний и свойств не бывает, но для ансамблей монад вследствие, так сказать, их интегрирования такие отличия приобретают реальную и вполне практическую значимость и, конечно, уже никак не минимальны.

Итак, методологическая нагрузка понятия метафизиче-

ской точки, субстанциальной единицы или минимального состояния (в «Новых опытах...» Лейбниц предпочитает в тех или иных вариациях пользоваться этими терминами, а не «философским дифференциалом») велика и многообразна, и именно с этим понятием связано богатство диалектических идей, так что упрекать Лейбница в вольных аналогиях при использовании этого понятия (термина) не приходится. В гносеологии великого мыслителя оно смыкалось с диалектическим принципом полярности максимумов и минимумов в познании, согласно которому в любом месте «мирового ряда» монад происходит противоречивое согласование бесконечно большого числа «соседних» монад с бесконечно малым различием между ними по их свойствам. А накопление различий между группами монад приводит к поразительной картине мира, состоящей из резких контрастов, которые проявляются через свою противоположность, т. е. постепенные, как бы «сглаживающие» переходы.

Со страниц «Новых опытов о человеческом разумении» на нас смотрит несравненно более многообразный и неисчерпаемый, чем у Локка, мир. Он бесконечно сложен и в качественном и в структурно-количественном отношениях. Принцип максимумов и минимумов связывает в единый узел все предшествующие принципы метода Лейбница, так как позволяет сделать наиболее широкие обобщения и самые глубокие выводы из присущих им взаимных противоречий. Он позволяет уверенно о иентироваться в природе, ибо она подобна «рачительному хозяину, который бережлив там, где это нужно, для того чтобы иметь возможность быть щедрым в свое время и в своем месте. Она щедра в своих действиях и бережлива в применяемых ею причинах»[98]. Благодаря этому и в познании и в практике удается достигать максимальных результатов ценой минимальных средств и усилий, если, разумеется, последние основаны на знании свойств и отношений вещей и продуманно направлены.

Отсюда основанные на учете вполне реальных тенденций познания мечтания Лейбница о минимализации аксиом. Последняя возможна, согласно его убеждению, вследствие того, что миру присуще, с одной стороны, беспредельное, но *не* абсолютное разнообразие явлений (так как в это разнообразие не могут включаться события,

[98] Наст изд., с. 328.

не поддающиеся взаимосогласованию ввиду их логической взаимопротиворечивости), а с другой — «простота» как единство и «совершенство»[99], как целостность и связанность, как способность к развитию и достижению познавательной достоверности. Впрочем, проблема минимализации аксиом и принципов познания, так же как и методологически важный для философии Лейбница вопрос о структуре логических модальностей и онтология лишь вкратце освещены в «Новых опытах о человеческом разумении». Тематика Локкова «Опыта...» не давала широких возможностей для подробного обсуждения этих вопросов в ходе полемики.

В отношении картины явлений природы, которую Локк разбирал не в «Опыте о человеческом разумении», а в специальном изложении начал корпускулярной философии, Лейбниц в «Новых опытах...» высказывает более детальные (как, например, о механике полужидких тел[100]), но, к сожалению, лишь разрозненные соображения. Он предвосхищает ряд гораздо более поздних физических идей, рассматривая субстанциальные микрочастицы как своего рода огромные космические миры. Вспомним вещие слова Ленина о неисчерпаемости электрона, высказанные, в частности, в связи с идеями Лейбница[101]. В современной нам картине мира смыкаются макро- и микробесконечности и наша метагалактика, трактуемая как совокупность «элементарных» динамических частиц, напоминает огромную иерархию монад, а кое в чем даже отдельную пульсирующую монаду, переживающую свои сжатия — «схлопывания» и расширения — взрывы. Лейбниц утверждает, что жизнь разных степеней развития если не кипит, то уже намечается повсюду. И в наши дни это нашло своеобразное подтверждение в открытии того факта, что фрагменты межзвездного пространства заполнены многочисленными молекулами тех органических соединений (цианацетилен, формиамид, этиловый спирт, формальдегид и др.), которые соучаствуют в образовании «кирпичиков» жизни, т. е. в органической стадии эволюции химических соединений, предшествую-

[99] Сам по себе этот термин (как и термин «полнота») был заимствован Лейбницем у схоластов, употреблялся им неоднозначно и страдал неотчетливостью.

[100] См. наст. изд., с. 59.

[101] См. *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 68.

щей стадии собственно биохимической, протекающей уже не в космосе, но на отдельных планетах.

К проблеме бесконечности Лейбниц обращается и при решении вопроса о соотношении случайности, свободы и необходимости. Истоки и основания случайных событий видит он в бесконечной содержательности субстанций.

Истина и человечество

В четвертом разделе этой статьи уже шла речь о том, как Лейбниц определял истину. Абсолютная истина для Лейбница «божественна», как «божественен» сам разум, ибо «разум есть система (enchainement) истин» [102]. Эта система есть иерархия, базисную роль в которой играет совокупность врожденных в потенциальном виде идей (знаний). Это как бы интеллект, находящийся в интеллекте. Остальные истины надстраиваются над ними и от них производны, потому что в потенциях «имеются всегда тенденция и действие» [103]. Философ не остановился на приведенной схеме и поставил перед собой задачу «найти доказательство даже аксиом» [104] или таких положений, которые прежде считались аксиомами. Во всяком случае, считал он, необходимо проверить, действительно ли аксиомы являются аксиомами. Но для этого следует уточнить их логический статус.

Последней задаче соответствует построение Лейбницем определенной системы логических модальностей, в которой в качестве необходимых истин-аксиом рассматриваются такие положения, отрицание которых ведет к логическому противоречию, а в качестве возможных, но не необходимых — такие положения, которые логически непротиворечивы. В этой системе модальностей истинность в своих аксиоматических истоках совпадает с аналитичностью, «возможные идеи истинны, а невозможные ложны» [105]. Лейбниц относит врожденные идеи к числу аналитических истин, как их фундамент. Другие аналитические истины заключены в мышлении людей так, что выявляются в процессе духовного развития последних. Кроме того, имеются (а среди них и пока еще не выявленные) производные логические истины, и число их может оказаться весьма значительным, может быть, бесконечным.

[102] Наст. изд., с. 317.
[103] Наст. изд., с. 219.
[104] Наст. изд., с. 68.
[105] Наст. изд., с. 313.

Это те «вторичные аксиомы», которые Лейбниц считал необходимым не брать на веру, а доказывать.

Что касается эмпирических, фактических истин, то «связь явлений, гарантирующая фактические истины относительно чувственных вещей вне нас, проверяется при помощи рациональных истин, подобно тому как оптические явления находят свое объяснение в геометрии» [106]. Логическим идеалом, по Лейбницу, было выведение всех фактических истин из подлинных, изначальных аксиом, но эта мечта оставалась только мечтой. Питал эту мечту панлогизм, доводящий до крайности отождествление реальных связей с цепочками логических следований. Впрочем, сам же Лейбниц в «Новых опытах...» возражает против панлогизма, требуя «проводить различие между физическим, или, правильнее, реальным, родом и логическим, или идеальным, родом» [107].

В «Новых опытах о человеческом разумении» местами звучит мотив доверия к эмпирическому знанию, а также бэконовский мотив «пути пчелы»: необходимо, считает Лейбниц, взаимодействие разума и чувственного опыта, и плохи как односторонний эмпиризм, так и абсолютизированный рационализм. Мы читаем, например, следующие строки: «Я не знаю, не было ли создание искусства определения правдоподобия полезнее, чем добрая часть наших демонстративных наук, и я уже неоднократно задумывался над этим» [108]. В этих словах полупризнание правоты теории познания Локка! Разумеется, нельзя говорить о непосредственном воздействии на Лейбница принципиальных идей Локка: «Новые опыты...» были написаны Лейбницем тогда, когда его теория познания вполне сформировалась.

Как справедливо подчеркнул Б. Э. Быховский во вступительной статье к первому русскому изданию «Новых опытов о человеческом разумении» (1936), Лейбниц предстает перед нами в этом своем фундаментальном философском труде как просветитель, гуманист и оптимист. Он с надеждой и уверенностью смотрит на будущее человечества. Люди должны активно строить свое будущее, бороться за него, ведь «большинство наших бедствий зависит от нас самих» [109]. Это призыв к неустанному

[106] Наст. изд., с. 219.
[107] Наст. изд., с. 63—64.
[108] Наст. изд., с. 112.
[109] Наст. изд., с. 215.

сражению за науку, к борьбе против невежества, религиозного фанатизма и мракобесия. Призыв этот был услышан лучшими из последователей Лейбница и Вольфа, он дошел до Канта, попытавшегося затем по-своему соединить локковскую эмпирическую традицию с рационалистической традицией Лейбница. Современным ему состоянием воспитания и образования Лейбниц был глубоко неудовлетворен, он говорит о необходимости изменения всей системы государственного управления, связывая такой вывод со своими мечтами о грядущем времени, когда человечество «добьется значительных успехов» [110] во всех областях жизни.

«Новые опыты о человеческом разумении» открывали широкие горизонты для дальнейших исследований. Их автор, задумавший противопоставить свои воззрения взглядам Локка, нередко, вдумчиво и честно рассмотрев предмет, заключает: взгляды противника вполне соответствуют моим взглядам [111]. Даже в таком центральном вопросе, как противоположность рационализма и сенсуализма, Лейбниц, как мы уже отмечали, не сбрасывает чувственное познание со счетов. Философ, желавший создать строгую систему, в «Новых опытах...» показал себя противником замкнутых, не способных к дальнейшему развитию теоретических систем. Книга заканчивается упованиями на будущее развитие философии и наук. Вместе с другими сочинениями Лейбница она послужила отправным пунктом для могучего подъема классической немецкой философии, принесшей миру замечательные диалектические идеи.

«Новые опыты о человеческом разумении» произвели большое впечатление на Дидро, и в его «Разговоре Даламбера с Дидро» мы найдем явные следы влияния не только Дешана, но и Лейбница. Виндельбанд обоснованно видит в изучении Кантом в 1765 г. «Новых опытов...» один из существенных стимулов перехода философа к «критической» философии. Именно отсюда, считает он, Кант вынес убеждение в необходимости принципиального различения чувственного и интеллигибельного миров. Платнер указывает, что из содержания этой книги Лейбница кёнигсбергский философ мог почерпнуть и зачаток идеи о том, что пространство — это особое представление, присущее мыслящему субъекту как способ упорядочивания чувственно созерцаемых вещей [112]. Впрочем, Кант в логике отнес Лейбница заодно с Локком (имея в виду склонность первого к системосозиданию) к числу сторонников «догматического метода», который пришло время отбросить прочь [113]. В то же время в творчестве Канта (как в «докритический», так и в «критический» его период) получили дальнейшее развитие диалектические идеи его великого предшественника. Общими идеями прогресса и мыслью об историческом развитии языка «Новые опыты...» оказали влияние также на Гердера.

[110] Наст. изд., с. 395.

[111] Наст. изд., с. 52—53.

Что касается Гегеля, то он не склонен был признавать открыто то большое воздействие, которое оказал на него Лейбниц. Разумеется, «Новые опыты...» не могут сравниться с «Наукой логики» Гегеля по богатству логико-гносеологического содержания. Но Лейбниц пошел дальше не только Локка, но и Гегеля, если сравнивать широту приложения им методологических принципов своей философии к разнообразному конкретному материалу частных наук. Лейбниц более верно, чем Гегель, понял возможности и задачи формальной логики, он обладал более широким естественнонаучным кругозором. Разумеется, это не уменьшает заслуг Гегеля как мыслителя, но нельзя преуменьшать и теоретические достижения Лейбница, которыми начинается развитие диалектики в немецкой философии нового времени. В одном из писем Лейбниц писал: «...кто знает обо мне только то, что было опубликовано, меня не знает» [114]. Не были опубликованы при жизни философа и «Новые опыты о человеческом разумении», из которых мы узнаем очень многое о его взглядах.

Лейбницу не удалось создать завершенного изложения своей системы, но, может быть, об этом не стоит и жалеть: ведь «виды и ступени совершенства изменяются до бесконечности» [115]. В «Новых опытах...» система философа раскрывается в полемике с метафизическим учением Локка, и потому она неполна. Не случайны поэтому многочисленные попытки искажения его взглядов. На втором лейбницевском конгрессе 1972 г. в Ганновере, например, раздавались голоса тех, кто пытается изобразить

[112] *H. Vaihinger.* Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart — Berlin — Leipzig. 2. Band, 1892, S. 428, 430.

[113] *И. Кант.* Трактаты и письма. М., 1980, с. 339—340.

[114] *G. W. Leibniz.* Brief an Placcius vom 2. März, 1696.

[115] Наст. изд., с. 65.

великого мыслителя то как изменившим логике иррационалистом-герменевтиком, будто бы противопоставившим «малые восприятия (les petites perceptions)» логическому мышлению, то как закоренелым метафизиком-рационалистом, якобы заслонившим онтологизированной формальной логикой всякое живое познание [116]. Но именно из «Новых опытов о человеческом разумении» «создателя вещих книг», как назвал Лейбница Валерий Брюсов, мы черпаем многочисленные сведения о лейбницевской живой диалектике познания.

Спор Лейбница с Локком был разрешен в истории философии лишь с возникновением диалектического материализма. Локк был прав в отношении Лейбница как материалист, Лейбниц был прав в отношении Локка как диалектик, а сенсуализм первого и рационализм второго обнаружили себя как различные односторонние позиции в сопоставлении с действительным, диалектико-материалистическим методом познания. Но это были исторически неизбежные и оправданные односторонности, что еще раз свидетельствует о сложной диалектике исторического развития теории познания.

«Новые опыты о человеческом разумении» сыграли важную роль в подготовке диалектики классического немецкого идеализма конца XVIII — первой трети XIX в., а следовательно, и в мировой истории диалектического мышления. В этом их главное положительное значение.

И. С. Нарский

[116] При этом ссылались на трактат Лейбница «О горизонтах человеческой доктрины», где перед ним действительно витал образ абсолютно полного и законченного знания.

НОВЫЕ ОПЫТЫ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ АВТОРА СИСТЕМЫ ПРЕДУСТАНОВЛЕННОЙ ГАРМОНИИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Так как «Опыт о человеческом разумении» [1], выпущенный одним знаменитым англичанином, принадлежит к числу лучших и наиболее ценимых произведений настоящего времени, то я решил написать к нему свои замечания. Я долго размышлял на ту же тему и о большинстве рассматриваемых в этой книге вопросов и думаю, что выход ее является удобным поводом опубликовать кое-что из моих соображений под заглавием «Новые опыты о человеческом разумении» и обеспечить этим более благоприятный прием [2] для моих взглядов, которые оказались бы в таком хорошем сообществе. Я счел также возможным воспользоваться трудом другого автора не только для того, чтобы облегчить себе свою собственную работу (так как проще, конечно, следовать по стопам хорошего писателя, чем все заново вырабатывать своими силами) [3], но также и для того, чтобы прибавить кое-что к тому, что он дал (ибо это всегда гораздо легче, чем начать совершенно новый труд), так как мне кажется, что я разрешил некоторые трудности, которые он оставил неразрешенными. Таким образом, его репутация в моих интересах, а ввиду того, что я вообще склонен отдавать ему должное и вовсе не желаю уменьшать то уважение, каким пользуется его труд, я со своей стороны увеличу его, если только мое одобрение имеет какой-нибудь вес. Правда, я часто придерживаюсь [4] других взглядов, чем этот автор; но мы нисколько не отрицаем заслуг знаменитых

писателей, а, наоборот, воздаем им должное, показывая, в чем и почему мы расходимся с ними, когда считаем необходимым помешать тому, чтобы их авторитет не взял в некоторых имеющих существенное значение пунктах верх над доводами разума. Кроме того, воздавая должное замечательным людям, мы оказываем услугу истине, а мы полагаем, что она является главной целью их стараний.

Действительно, хотя автор [5] «Опыта...» высказывает множество прекрасных вещей, которые я вполне одобряю, тем не менее наши системы сильно отличаются друг от друга. Его система ближе к Аристотелю, а моя — к Платону, хотя каждый из нас во многих вопросах отклоняется от учений этих двух древних мыслителей. Он пишет более популярно, я же вынужден выражаться более научно и абстрактно, что не является для меня преимуществом, особенно ввиду того, что я пишу на живом языке. Однако я думаю, что диалогическая форма изложения, при которой один из собеседников высказывает взгляды, заимствованные из «Опыта...» этого автора, а другой сопровождает их моими соображениями, должна более понравиться читателю, чем сухие замечания, чтение которых прерывалось бы на каждом шагу необходимостью обращаться к его книге, чтобы понять мою. Тем не менее небесполезно будет все же сличать иногда наши сочинения и судить о его взглядах лишь на основании его собственного изложения, хотя обычно я сохраняю его подлинные выражения. Правда, из-за необходимости следовать в своих замечаниях ходу мысли другого автора я не мог использовать всех положительных сторон диалогической формы изложения, но я надеюсь, что содержание книги возместит недостатки формы.

Наши разногласия касаются довольно важных вопросов. Речь идет о том, действительно ли душа сама по себе совершенно чиста, подобно доске, на которой еще ничего не написали (tabula rasa), как это думают Аристотель и наш автор, и действительно ли все то, что начертано на ней, происходит исключительно из чувств и опыта или же душа содержит изначально принципы различных понятий и теорий, для пробуждения которых внешние предметы являются только поводом, как это думаю я вместе с Платоном, а также со схоластиками [6] и со всеми теми, которые толкуют соответствующим образом известное место в послании св. Павла к римлянам (II 15), где он говорит, что закон божий написан в сердцах. Стоики

называли эти принципы prolepseis [7], т. е. основными допущениями, или тем, что принимают за заранее признанное. Математики называют их общими понятиями (κοιναὶ ἔννοιαι). Современные философы дают им другие красивые названия, а Юлий Скалигер, в частности, называл их semina aeternitatis или же Zopyra [8], как бы желая сказать, что это живые огни, вспышки света, которые скрыты внутри нас и обнаруживаются при столкновении с чувствами, подобно [9] искрам, появляющимся при защелкивании ружья. Не без основания думают, что эти искры означают нечто божественное и вечное, обнаруживающееся особенно в необходимых истинах. Это приводит к другому вопросу, а именно к вопросу о том, все ли истины зависят от опыта, т. е. от индукции и примеров, или же имеются истины, покоящиеся на другой основе. Действительно, если некоторые явления можно предвидеть до всякого опыта по отношению к ним, то ясно, что мы привносим сюда нечто от себя. Хотя чувства необходимы для всех наших действительных знаний, но они недостаточны для того, чтобы сообщить их нам полностью, так как чувства дают всегда лишь примеры, т. е. частные или индивидуальные истины. Но как бы многочисленны ни были примеры, подтверждающие какую-нибудь общую истину, их недостаточно, чтобы установить всеобщую необходимость этой самой истины; ведь из того, что нечто произошло, не следует вовсе, что оно всегда будет происходить таким же образом. Например, греки и римляне и все другие народы, известные древности, всегда замечали [10], что до истечения 24 часов день сменяется ночью, а ночь — днем, но было бы ошибочно думать, что это же правило наблюдается повсюду, так как во время пребывания на Новой Земле наблюдали как раз обратное. Ошибся бы и тот, кто решил бы, что это является необходимой и вечной истиной, по крайней мере под нашими широтами, так как мы должны допустить, что Земля и даже Солнце не существуют необходимым образом и что, может быть, настанет когда-нибудь время, когда этого прекрасного светила и всей его системы не будет, по крайней мере в их теперешнем виде. Отсюда следует, что необходимые истины — вроде тех, которые встречаются в чистой математике, и в особенности в арифметике и геометрии,— должны покоиться на принципах, доказательство которых не зависит от примеров, а следовательно, и от свидетельства чувств, хотя, не будь чувств, нам никогда не пришло бы в голову задумываться над ними. Эти вещи следует тщательно отличать

друг от друга, и Евклид отлично понял это, доказывая с помощью разума то, что достаточно ясно на основании опыта и чувственных образов. Точно так же логика вместе с метафизикой и моралью, из которых одна дает начало естественному богословию, а другая — естественной науке о праве, полны подобных истин; следовательно, их доказательство можно получить лишь с помощью внутренних принципов, называемых врожденными. Правда, не следует думать, будто эти вечные законы разума можно прочесть в душе прямо, без всякого труда, подобно тому как читается эдикт претора на его таблице, но достаточно, если их можно открыть в нас, направив на это свое внимание, поводы к чему доставляют нам чувства. Успех опыта служит для нас подтверждением разума примерно так, как в арифметике мы пользуемся проверкой, чтобы лучше избежать ошибок при длинных выкладках. В этом заключается также различие между человеческим знанием и знанием у животных. Животные — чистые эмпирики и руководствуются только примерами, так как, насколько можно судить об этом, никогда не доходят до образования необходимых предложений; люди же способны к наукам, покоящимся на логических доказательствах. Способность животных делать выводы есть нечто низшее по сравнению с человеческим разумом. Выводы, делаемые животными, в точности такие же, как выводы чистых эмпириков, уверяющих, будто то, что произошло несколько раз, произойдет снова в случае, представляющем сходные — как им кажется — обстоятельства, хотя они не могут судить, имеются ли налицо те же самые условия. Благодаря этому люди так легко ловят животных, а чистые эмпирики так легко впадают в ошибки. От этого не избавлены даже лица, умудренные возрастом и опытом, когда они слишком полагаются на свой прошлый опыт, как это не раз случалось в гражданских и военных делах, поскольку не обращают достаточно внимания на то, что мир изменяется и что люди становятся более искусными, находя тысячи новых уловок, между тем как олени или зайцы нашего времени не более хитры, чем олени или зайцы прошлых времен. Выводы, делаемые животными, всего лишь тень рассуждения, т. е. это лишь продиктованная воображением связь и переход от одного образа к другому, так как при некоторой новой комбинации, кажущейся похожей на предыдущую, они снова ожидают встретить то, что они нашли здесь раньше, словно вещи связаны между собой в действительности, коль скоро их образы

связаны памятью. Правда, и основываясь на разуме, мы обыкновенно ожидаем встретить в будущем то, что соответствует длительному опыту прошлого, но это вовсе не необходимая и непогрешимая истина, и мы можем обмануться в своих расчетах, когда мы меньше всего этого ожидаем, если изменятся условия, приведшие раньше к успеху. Поэтому более умные люди не полагаются только на факт успеха, а пытаются, если это возможно, проникнуть хоть отчасти в причины его, чтобы узнать, когда придется сделать исключение. Ведь только разум способен установить надежные правила и дополнить то, чего недостает правилам ненадежным, внося в них исключения, и найти наконец достоверные связи в силу необходимых выводов. Часто это дает возможность предвидеть известное событие, не обращаясь к опыту по отношению к чувственным связям образов, как это вынуждены делать животные. Таким образом, то, что оправдывает внутренние принципы необходимых истин, отличает вместе с тем человека от животного.

Возможно, что наш ученый автор не совсем расходится с моими взглядами. В самом деле, если вся его первая книга посвящена опровержению врожденных знаний, понимаемых в определенном смысле, то в начале второй книги и в дальнейшем он признает, однако, что идеи, которые происходят не из ощущения, берут свое начало в рефлексии. Но рефлексия есть не что иное, как внимание, направленное на то, что заключается в нас, и чувства не дают нам вовсе того, что мы приносим уже с собой. Если это так, то можно ли отрицать, что в нашем духе имеется много врожденного, мы, так сказать, врождены самим себе, и что в нас имеются бытие, единство, субстанция, длительность, изменение, деятельность, восприятие, удовольствие и тысячи других предметов наших интеллектуальных идей? Так как эти предметы непосредственно и всегда имеются в нашем разуме (хотя мы, отвлеченные своими делами и поглощенные своими нуждами, не всегда сознаем их), то нечего удивляться, если мы говорим, что эти идеи вместе со всем тем, что зависит от них, врождены нам. Я предпочел бы поэтому сравнение с глыбой мрамора с прожилками сравнению с гладким куском мрамора или с чистой доской — тем, что философы называют tabula rasa. В самом деле, если бы душа походила на такую чистую доску, то и истины заключались бы в нас так, как фигура Геркулеса заключается в глыбе мрамора, когда она абсолютно безразлична к тому, чтобы принять форму данной фигуры

или какой-нибудь иной. Но если бы в этой глыбе имелись прожилки, которые намечали бы фигуру Геркулеса предпочтительно перед другими фигурами, то она была бы более предопределена к этому и Геркулес был бы некоторым образом как бы врожден ей, хотя потребовался бы труд, чтобы открыть эти прожилки и отполировать их, удалив все то, что мешает им выступить наружу. Таким же образом идеи и истины врождены нам подобно склонностям, предрасположениям, привычкам или естественным потенциям, а не подобно действиям, хотя эти потенции всегда сопровождаются соответствующими, часто незаметными действиями.

Наш ученый автор, по-видимому, убежден, что в нас нет ничего потенциального и даже нет ничего такого, чего бы мы всегда не сознавали актуально. Но он не может строго придерживаться этого, в противном случае его суждение было бы парадоксальным. В самом деле, приобретенные привычки и накопленные в памяти впечатления не всегда осознаются нами и даже не всегда являются нам на помощь при нужде, хотя часто они легко приходят нам в голову по какому-нибудь ничтожному поводу, вызывающему их в памяти, подобно тому как для нас достаточно начала песни, чтобы вспомнить ее продолжение. В других местах он также ограничивает [11] свой тезис, утверждая, что в нас нет ничего такого, чего бы мы не осознавали по крайней мере когда-либо прежде. Но независимо от того, что никто не может сказать на основании одного только разума, как далеко может простираться наше прошлое сознание (aperceptions), о котором мы могли забыть, особенно если следовать учению платоников о воспоминании [12], которое при всей своей фантастичности вовсе не противоречит, хотя бы отчасти, чистому разуму [13],— независимо от этого, говорю я, почему мы должны приобретать все лишь с помощью восприятий внешних вещей и не можем добыть ничего в самих себе? Неужели наша душа сама по себе столь пуста, что без заимствованных извне образов не представляет ровно ничего? Не думаю, чтобы наш рассудительный автор мог одобрить подобный взгляд. И где мы найдем доску, которая сама по себе не представляла бы некоторого разнообразия? Никто никогда не видел совершенно однородной и однообразной плоскости [14]. Почему же и мы не могли бы добыть себе каких-нибудь объектов мышления из своего собственного существа, если бы захотели углубиться в него? Поэтому я склонен думать,

что по существу взгляд нашего автора на этот вопрос не отличается от моих взглядов, или, вернее, от общепринятых взглядов, коль скоро он признает два источника наших знаний — чувства и рефлексию.

Не знаю, так ли легко будет примирить с нашими взглядами и со взглядами картезианцев утверждение этого автора, что дух не всегда мыслит и, в частности, что он лишен восприятий во сне без сновидений. Он говорит, что раз тела могут быть без движения, то и души могут быть без мыслей. На это я даю несколько необычный ответ. Я утверждаю, что ни одна субстанция не может естественным образом быть в бездействии и что тела также никогда не могут быть без движения. Уже опыт говорит в мою пользу, и достаточно обратиться к книге знаменитого Бойля, направленной против учения об абсолютном покое [15], чтобы убедиться в этом. Но я думаю, что на моей стороне и разум, и это один из моих аргументов против атомистики.

Впрочем, есть тысячи признаков, говорящих за то, что в каждый момент в нас имеется бесконечное множество восприятий, но без сознания [16] и рефлексии, т. е. имеются в самой душе изменения, которых мы не сознаем, так как эти впечатления либо слишком слабы и многочисленны, либо слишком однородны, так что в них нет ничего отличающего их друг от друга; но в соединении с другими восприятиями они оказывают свое действие и ощущаются — по крайней мере неотчетливо — в своей совокупности. Так, под влиянием привычки мы не обращаем внимания на движение какой-нибудь мельницы или водопада, если мы некоторое время прожили совсем близко около них. Не следует думать, будто это движение не действует постоянно на наши органы чувств и что в душе не происходит ничего соответствующего этому благодаря гармонии души и тела; но находящиеся в душе и в теле впечатления, лишенные прелести новизны, недостаточно сильны, чтобы привлечь к себе наше внимание и нашу память, устремляющиеся на более занимательные предметы. Всякое внимание требует памяти, и если мы не получаем, так сказать, предупреждения обратить внимание [17] на некоторые из наших наличных восприятий, то мы их часто пропускаем, не задумываясь над ними и даже не замечая их; но если кто-нибудь немедленно укажет нам на них и обратит, например, наше внимание на только что пронесшийся шум, то мы вспоминаем об этом и сознаем, что

испытали тогда некоторое ощущение. Таким образом, то были восприятия, которых мы не осознали немедленно; осознание их появилось лишь тогда, когда на них обратили наше внимание через некоторый, пусть совсем ничтожный, промежуток времени. Чтобы еще лучше пояснить мою мысль о малых восприятиях, которых мы не можем различить в массе, я обычно пользуюсь примером шума моря, который мы слышим, находясь на берегу. Шум этот можно услышать, лишь услышав составляющие это целое части, т. е. услышав шум каждой волны, хотя каждый из этих малых шумов воспринимается лишь неотчетливо в совокупности всех прочих шумов, т. е. в самом этом рокоте, хотя каждый из них не был бы замечен, если бы издающая его волна была одна. В самом деле, если бы на нас не действовало слабое движение этой волны и если бы мы не имели какого-то восприятия каждого из этих шумов, как бы малы они ни были, то мы не имели бы восприятия шума ста тысяч волн, так как сто тысяч ничто не могут составить нечто. Точно так же нет столь глубокого сна, при котором не было бы некоторого слабого и неотчетливого ощущения; и никогда нельзя было бы проснуться от самого страшного шума в мире, если бы мы не имели некоторого восприятия начала его, хотя бы самого незначительного, подобно тому как нельзя было бы никогда разорвать веревки при помощи величайшего в мире усилия, если бы меньшие усилия не удлиняли ее немного, хотя это производимое ими небольшое растяжение и незаметно.

Таким образом, действие этих малых восприятий гораздо более значительно, чем это думают. Именно они образуют те не поддающиеся определению вкусы, те образы чувственных качеств, ясных в совокупности, но неотчетливых в своих частях, те впечатления, которые производят на нас окружающие нас тела и которые заключают в себе бесконечность,— ту связь, в которой находится каждое существо со всей остальной вселенной. Можно даже сказать, что в силу этих малых восприятий настоящее чревато будущим и обременено прошедшим, что все находится во взаимном согласии (συμπνοια πάντα, как говорил Гиппократ) [18] и что в ничтожнейшей из субстанций взор, столь же проницательный, как взор божества, мог бы прочесть всю историю вселенной, quae sint, quae fuerint, quae mox future trahantur [19].

Эти же незаметные восприятия отмечают и составляют тождество индивида, характеризуемое следами, или впечатлениями, которые сохраняются от предыдущих состояний этого индивида, связывая их с его теперешним состоянием. Какой-нибудь высший дух мог бы познать их, хотя бы даже сам индивид их не ощущал, т. е. хотя бы и не было определенного воспоминания о них. Но они, эти восприятия, дают возможность восстановить при нужде данное воспоминание путем периодических преобразований, могущих некогда произойти. Благодаря этим восприятиям смерть может быть лишь сном, однако не может всегда оставаться им, так как восприятия перестают быть только достаточно отчетливыми и у животных переходят в смутное состояние, не допускающее сознания, но такое состояние не может длиться постоянно, не говоря уже о человеке, который в этом отношении должен обладать большими преимуществами, чтобы сохранить свою индивидуальность.

Именно с помощью незаметных восприятий [20] объясняется изумительная предустановленная гармония души и тела и даже всех монад, или простых субстанций,— учение, которое заменяет несостоятельную теорию об их взаимодействии и которое, по мнению автора лучшего из словарей [21], превозносит величие божественного совершенства выше всего, что люди когда-нибудь себе представляли. После этого я вряд ли скажу что-либо новое, добавив, что эти же малые восприятия определяют наши поступки во многих случаях без нашего размышления, обманывая толпу мнимым равновесием безразличия, как если бы нам было совершенно все равно, пойти ли направо или налево. Нет необходимости, чтобы я, кроме того, отметил здесь (как я это сделал в самой книге), что они вызывают то беспокойство, которое, как я показываю, отличается от страдания так, как малое отличается от большого, и составляет, однако, часто наше желание и даже наше удовольствие, придавая им своеобразную остроту. Благодаря этим же незаметным частям наших чувственных восприятий существует связь (rapport) между восприятием цвета, теплоты и других чувственных качеств и соответствующими им движениями в телах; картезианцы же, равно как и наш автор, при всей своей проницательности признают наши восприятия этих качеств чем-то произвольным, точно Бог сообщил их душе, как ему заблагорассудилось, без всякого существенного отношения между восприятиями и их предметами,— поразительное учение, кажущееся мне малодостойным мудрости творца,

не делающего ничего лишенного гармонии и разумного основания.

Одним словом, незаметные восприятия имеют такое же большое значение в пневматике [22], какое незаметные корпускулы имеют в физике, и одинаково неразумно отвергать как те, так и другие под тем предлогом, что они недоступны нашим чувствам. Ничто не происходит сразу, и одно из моих основных и достоверных положений — это то, что природа никогда не делает скачков. Я назвал это законом непрерывности, когда я писал об этом некогда в «Nouvelles de la République des Lettres» [23]. Значение этого закона в физике очень велико: в силу этого закона всякий переход от малого к большому и наоборот совершается через промежуточные величины как по отношению к степеням, так и по отношению к частям. Точно так же никогда движение не возникает непосредственно из покоя, и оно переходит в состояние покоя лишь путем меньшего движения, подобно тому как никогда нельзя пройти некоторого пути или длины, не пройдя предварительно меньшей длины. Между тем до сих пор те, кто устанавливали законы движения, не считались с этим законом, полагая, что известное тело может мгновенно приобрести движение, противоположное предшествующему. Все это заставляет думать, что заметные восприятия также получаются из восприятий слишком малых, чтобы быть замеченными. Придерживаться другого взгляда — значит не понимать безграничной тонкости вещей, заключающей в себе всегда и повсюду актуальную бесконечность.

Я указал также, что в силу незаметных различий две индивидуальные вещи не могут быть совершенно тождественными и что они должны всегда отличаться друг от друга не только нумерически. Эта теория опровергает учение о душе — чистой доске, душе без мышления, субстанции без деятельности, о пустом пространстве, об атомах и даже учение о неразделенных актуально частицах материи, об абсолютном покое [24], о полном единообразии какой-нибудь части времени, места или материи, о совершенных шарах второго элемента, возникших из изначальных совершенных кубов, и тысячи других выдумок философов, вытекающих из их несовершенных понятий. Природа вещей не допускает этого, и только вследствие нашего невежества и невнимательного отношения к незаметному могут возникать подобные учения, которые совершенно неприемлемы, если только не

заявляют определенно, что это не более как умственные абстракции, вовсе не отрицающие того, что оставляют в стороне и что не считают необходимым принимать в соображение в том или ином случае. Если же мы примем все это за чистую монету и станем думать, что вещи, которых мы не осознаем, не находятся в душе или в теле, то мы совершим такую же ошибку в философии, какую делают в политике, пренебрегая τὸ μικρόν [25] — незаметным прогрессом; между тем абстракция сама по себе не является ошибкой, лишь бы только помнили, что то, от чего отвлекаются, все же существует. Так поступают математики, когда они говорят о совершенных линиях или описывают нам равномерные движения и другие подчиняющиеся правилам действия, хотя материя (т. е. соединение действий окружающей нас бесконечности) всегда обнаруживает какое-нибудь исключение. Так поступают, чтобы разграничить проблемы, чтобы свести действия к их основаниям, насколько это возможно, и предвидеть некоторые их последствия; действительно, чем внимательнее мы к тому, чтобы не пренебрегать ничем в доступном нам рассмотрении, тем более практика соответствует теории. Но только высший Разум, от которого ничто не ускользает, способен отчетливо понять всю бесконечность, все основания и все следствия. Все, на что мы способны по отношению к бесконечностям,— это неотчетливое познание их, а отчетливо мы знаем по крайней мере, что они существуют; в противном случае мы очень неверно судили бы о красоте и величии вселенной и не имели бы также удовлетворительной физики, которая объяснила бы природу вещей вообще, а тем более удовлетворительной пневматики, включающей в себя познание Бога, душ и вообще простых субстанций.

Это учение о незаметных восприятиях объясняет также, почему и каким образом две человеческие души или две вещи одного и того же вида никогда не выходят совершенно тождественными из рук творца и обладают каждая своим изначальным отношением к тому положению, которое им предстоит занять во вселенной. Но это следует уже из того, что я сказал о двух индивидах, а именно что различие между ними не только нумерическое. Есть еще другой важный пункт, по которому я должен разойтись не только со взглядами нашего автора, но также и со взглядами большинства современных писателей, а именно — я думаю, в согласии с большинством древних авторов — что все

духи, все души, все сотворенные простые субстанции всегда соединены с каким-нибудь телом и что не существует душ, которые были бы совершенно отделены от них. В пользу этого взгляда у меня имеются априорные доводы. Но у этой теории еще то преимущество, что она разрешает все философские трудности по вопросу о состоянии душ, об их вечном сохранении, об их бессмертии и их деятельности. Действительно, различие между состояниями душ оказывается и оказывалось всегда [26] лишь различием между большей или меньшей чувствительностью, между более совершенным и менее совершенным и обратно, а это делает их прошедшее и будущее состояние столь же доступным объяснению, как и их настоящее состояние. Достаточно немного поразмыслить, чтобы убедиться в разумности этой теории и в том, что скачок от одного состояния к другому, бесконечно разнящемуся от первого, не может быть естественным. Меня удивляет школьная философия, которая, отвернувшись без всяких оснований от природы, создала этим огромные трудности и дала повод для мнимого торжества вольнодумцев, все аргументы которых сразу опровергаются предлагаемым нами объяснением вещей, согласно которому представить себе сохранение душ (или правильнее, по-моему, живых существ) не труднее, чем представить себе превращение гусеницы в бабочку или сохранение мысли во сне, с которым Иисус Христос столь божественно прекрасно сравнил смерть. Как я уже сказал, никакой сон не может длиться вечно; и он будет короче или его почти совсем не будет у разумных душ, которым предназначено навеки сохранить личность, а стало быть, и память, данные им в царстве божием: это сделает их более восприимчивыми к наградам и наказаниям. Прибавлю к этому еще, что вообще никакое расстройство видимых органов не способно внести полный хаос в живое существо или разрушить все его органы и лишить душу всего ее органического тела и неизгладимых остатков всех ее прежних состояний. Но легкость, с которой отказались от старого учения о тончайших телах, присоединенных к ангелам (которое смешивали с учением о телесности самих ангелов), принятие учения о мнимых сотворенных бестелесных духах [27] (чему сильно содействовало учение Аристотеля о духах, вращающих небесные сферы) и, наконец, ошибочный взгляд, будто нельзя придерживаться учения о сохранении душ животных, не впадая в теорию метемпсихоза [28] и не заставляя души переходить из тела

в тело, и связанные с этим затруднения, из которых не видели выхода,— все это, по-моему, имело своим результатом то, что оставили в пренебрежении естественный способ объяснения сохранения души. Это причинило много вреда естественной религии и заставило многих думать, будто наше бессмертие есть лишь чудесный дар Божьей благодати, о чем наш знаменитый автор высказывается, как я вскоре покажу, с некоторым сомнением. Впрочем, было бы желательно, чтобы все те, кто придерживаются этого взгляда, высказали его с такими же искренностью и благоразумием, как и он, ибо я боюсь, что некоторые высказывающиеся в пользу учения о бессмертии на основании благодати придерживаются его лишь на словах, а в действительности близки к тем аверроистам и заблуждающимся квиетистам [29], которые измышляют соединение души с океаном божества и поглощение ее им,— теория, невозможность которой убедительно доказывается, может быть, только моей системой.

Между нами имеются, по-видимому, еще разногласия по вопросу о материи, поскольку наш автор думает, что для движения необходима пустота, полагая, что небольшие частицы материи тверды. Я согласен, что если бы материя состояла из таких частиц, то движение в наполненном пространстве было бы невозможно, как оно невозможно в комнате, наполненной множеством мелких камешков так, что не остается ни малейшего пустого места. Но мы не признаем этого допущения, в пользу которого, кажется, нет никаких оснований, хотя наш ученый автор решается даже утверждать, что твердость или сцепление небольших частиц составляют сущность тела. Скорее следует представить себе пространство заполненным изначально жидкой материей, способной всячески делиться и действительно подверженной бесконечным и разнообразным делениям (divisions et subdivisions). Но к этому надо прибавить, что в различных местах она делима и разделена неодинаковым образом по причине имеющихся уже в ней более или менее согласованных между собой движений; благодаря этому она повсюду до известной степени тверда и вместе с тем жидка и нет ни одного тела, которое было бы в максимальной степени жидко или твердо, иначе говоря, в материи нельзя найти ни одного атома, обладающего непреодолимой твердостью, и никакой массы, абсолютно безразличной к делению. Миропорядок и, в частности, закон непрерывности делают одинаково невозможным и то и другое.

Я показал также, что сцепление, которое не было бы само по себе результатом толчка или движения, должно было бы вызвать притяжение в буквальном смысле слова. Ведь если бы существовало изначально твердое тело, как, например, атом Эпикура, который обладал бы выступающей частью в виде крючка (так как можно представить себе атомы любой формы), то крючок этот, если его толкнуть, потащил бы за собой остальную часть этого атома, т. е. ту часть его, которую не толкают и которая не расположена по линии толчка. Однако наш ученый автор сам не согласен с этими философскими теориями притяжения, как их принимали некогда под влиянием боязни пустоты, и он сводит притяжение к толчкам, утверждая вместе с современными мыслителями, что какая-нибудь часть материи может воздействовать на другую ее часть, лишь непосредственно толкая ее; в этом отношении они, по моему мнению, правы, так как в противном случае это действие было бы совершенно непонятным.

Я не могу, однако, скрыть того, что по этому вопросу наш уважаемый автор как бы отрекается от своих взглядов, и я не могу при этом не воздать должного его скромному чистосердечию, точно так как в других случаях я восхищался его проницательным гением. Я имею в виду его ответ на второе письмо покойного епископа Ворчестерского [30], напечатанное в 1699 г. (2, 457) *, в котором, желая оправдать защищаемый им против этого ученого прелата взгляд, а именно что материя может мыслить, он говорит, между прочим, следующее: «Признаюсь, я сказал (кн. II «Опыта о человеческом разумении», гл. VIII, § 11), что тела воздействуют через толчок, и никак иначе. Так я думал, когда писал это, и все еще не могу представить себе какого-либо иного способа их воздействия. Но с тех пор несравненная книга рассудительного г. Ньютона [31] убедила меня в том, что ограничивать силу Бога в этом вопросе моими узкими понятиями было бы слишком дерзкой самонадеянностью. Притяжение материи к материи, осуществляемое непостижимыми для меня путями, есть не только доказательство того, что Бог при желании может вложить в тела силы и способы воздействия, превышающие те, которые могут быть выведены из нашей идеи тела или объяснены из того, что мы знаем о материи, но также неоспоримый и повсюду очевидный пример того, что он уже сделал так. Поэтому в следующем издании моей книги я позабочусь об исправлении указанного места». Я нахожу, что во французском переводе этой книги, сделанном, несомненно, на основании последних изданий, это место в § 11 изложено следующим образом: «Ясно по крайней мере настолько, насколько это доступно нашему пониманию, что тела действуют друг на друга не иначе как при помощи толчка; в самом деле, мы не в состоянии понять, как тело может действовать на то, чего оно не касается, так как это было бы все равно что вообразить, будто оно может действовать там, где его нет» [32].

Я могу лишь воздать хвалу этому скромному благочестию нашего знаменитого автора, признающего, что Бог может сделать более того, что мы в состоянии понять, и что, таким образом, в догматах веры могут заключаться непостижимые для нас тайны, но я не желал бы, чтобы в обычном ходе вещей прибегали к чудесам и допускали абсолютно непонятные силы и действия. Ведь в противном случае под предлогом божественного всемогущества мы дадим слишком много воли плохим философам; и если допустить все эти непонятные центростремительные силы или непосредственные притяжения на расстоянии [33], не будучи, однако, в состоянии понять их, то я не знаю, что может помешать нашим схоластикам говорить, что все происходит просто благодаря «способностям», и защищать свои «интенциональные образы», которые направляются от предметов к нам и находят способ проникнуть в наши души. Если это так, то Omnia iam fient, fieri quae posse negabam [34]. Поэтому мне кажется, что наш автор при всей своей рассудительности впадает здесь из одной крайности в другую. В вопросе о деятельности душ он упорствует, когда приходится только допустить то, что недоступно чувствам, а в данном случае он приписывает телам то, что недоступно даже разуму, допуская у них силы и действия, превосходящие все то, что может, по моему мнению, сделать и понять сотворенный дух, так как он приписывает им притяжение, притом на огромных расстояниях, ничем не ограничивая сферы воздействия; и все это для защиты столь же непонятного утверждения — именно что материя в естественном порядке может мыслить.

Вопрос, по которому он ведет спор с выступившим

* Здесь и далее ссылки на сочинения Локка даются по изданию: *Д. Локк.* Избранные философские произведения в двух томах. М., 1960. В круглых скобках вначале указан номер тома, а затем — страницы *(Прим. ред.).*

против него знаменитым прелатом, заключается в том, может ли материя мыслить; и так как это вопрос важный также и для настоящего сочинения, то я не могу не коснуться его и не рассмотреть их разногласия. Я изложу сущность вопроса и позволю себе высказать то, что я думаю по этому поводу. Покойный г-н епископ Ворчестерский, опасаясь (но, по моему мнению, без серьезных оснований), чтобы теория идей нашего автора не повлекла за собой некоторых злоупотреблений, пагубных для христианской веры, решил критически рассмотреть некоторые пункты ее в своей «Защите учения о троице». Воздав должное этому превосходному писателю, признающему существование духа столь же достоверным, как и существование тела, хотя каждая из этих субстанций столь же мало известна нам, как и другая, он спрашивает, каким образом рефлексия может убедить нас в существовании духа, если, как это думает наш автор (кн. IV, гл. III), Бог может сообщить материи способность мыслить; ведь исследование идей, на основании которого следует различить, что свойственно душе, а что телу, становится, таким образом, бесполезным, между тем как в «Опыте о человеческом разумении» (кн. II, гл. XXIII, § 15, 27, 28) говорится, что деятельность души доставляет нам идею духа и что разум и воля делают для нас эту идею столь же понятной, сколь понятной стала для нас природа тела благодаря плотности и толчку. Вот как отвечает на это наш автор в первом письме (2, 338—339): «Я думаю, что доказал наличие в нас духовной субстанции», так как «в нас самих мы испытываем процесс мышления; идея этого действия или модуса мышления несовместима с идеей самосуществования, и поэтому она необходимо связана с подпоркой, или субъектом присущности. Идея этой подпорки есть то, что мы называем субстанцией...» Так как общая идея субстанции повсюду одна и та же, то, «если ей сообщить модификацию мышления, или способность мышления, она превращается в духовную субстанцию. При этом мы не принимаем во внимание других присущих ей модификаций, будь то модификация плотности или нет. С другой стороны, субстанция, которой присуща модификация плотности, есть материя, все равно, обладает ли она модификацией мышления или нет. И поэтому, если Ваша милость под духовной субстанцией понимает нематериальную субстанцию, я согласен с Вами, что я не доказал... что в нас заключена нематериальная субстанция, которая мыслит. Хотя я и полагаю, что высказанное мною

предположение о системе мыслящей материи (кн. IV, гл. X, § 16) (которое там используется для доказательства нематериальности Бога) доказывает высшую степень вероятности того, что мыслящая в нас субстанция нематериальна... Ибо, хотя (прибавляет наш автор), как я это показал, все великие цели нравственности и религии... достигаются исключительно бессмертием души, без необходимого предположения, что душа нематериальна...» (2, 339).

В своем ответе на это письмо ученый епископ, желая показать, что наш автор придерживался другого взгляда, когда писал вторую книгу своего «Опыта...», приводит из него на с. 309—310 следующий отрывок, где говорится, что с помощью простых идей, выведенных нами из действий нашего духа, «мы можем составить также сложную идею нематериального духа... И таким образом, соединяя вместе идеи мышления, восприятия, свободы и силы двигать себя и другие вещи, мы получаем столь ясные восприятия и понятия нематериальных субстанций, как и восприятие и понятие материальных субстанций». Он приводит еще и другие отрывки, чтобы показать, что наш автор противопоставлял дух телу, и говорит, что цели религии и нравственности обеспечиваются прочнее, если доказано, что душа по своей природе бессмертна, т. е. что она нематериальна. Он приводит еще следующее место о том, что «все наши идеи о частных и отдельных видах субстанций представляют собой не что иное, как различные сочетания простых идей», и что, следовательно, наш автор полагал, что идеи мышления и хотения образуют иную субстанцию, отличную от субстанции, образуемой идеями плотности и толчка, и что в § 17 он указывает, что эти идеи составляют тело в противоположность духу.

Епископ Ворчестерский мог бы прибавить к этому, что из того, что общая субстанция содержится в теле и в духе, не следует вовсе, будто их различия представляют собой модификации одной и той же вещи, как говорит наш автор в приведенном мной отрывке из его первого письма. Следует тщательно различать между собой модификации и атрибуты. Способности обладать восприятием и действовать, протяжение, плотность представляют собой атрибуты, или постоянные и основные свойства; мышление же, стремительность, фигуры, движения представляют собой модификации этих атрибутов. Мало того, следует проводить различие между физическим (или, правильнее,

реальным) родом и логическим (или идеальным) родом. Вещи, относящиеся к одному и тому же физическому роду, или однородные, состоят, так сказать, из одной и той же материи и могут часто быть превращены друг в друга путем изменения модификации; таковы круги и квадраты. Но две разнородные вещи могут иметь общий логический род, и тогда их различия не являются простыми случайными модификациями одного и того же субъекта или одной и той же метафизической или физической материи. Так, время и пространство — вещи весьма разнородные, и было бы ошибочно представлять себе какой-то общий реальный субъект, который обладал бы непрерывным количеством вообще и модификации которого образовали бы время и пространство [35]. Быть может, найдутся люди, которые станут издеваться над этими философскими различениями двух родов, одного — чисто логического, другого — реального, и двух материй [36], одной — физической, материи тел, другой — чисто метафизической, или общей, как если бы сказали, что две части пространства состоят из одной и той же материи или что два часа тоже состоят из одной и той же материи. Однако эти различения не чисто терминологические, а коренятся в самих вещах и, мне кажется, очень уместны в данном вопросе, где смешение их породило ложные выводы. У этих двух родов имеется общее понятие, а понятие реального рода обще обеим материям, так что генеалогия их такова:

Род число *логический*, изменения которого представляют простые различия.	
Род *реальный*, различия которого суть модификации, т. е. материя.	Чисто *метафизический*, где есть однородность. *Физический*, где есть однородная плотная масса.

Я не видел второго письма нашего автора к епископу. Ответ на него этого прелата не затрагивает вовсе вопроса о мышлении материи. Но возражение нашего автора на этот второй ответ возвращает к этому вопросу. «Бог,— так примерно говорит он (2,451),— придает сущности материи те качества и совершенства, какие ему угодно: некоторым частям — простое движение, но растениям — произрастание, а животным — ощущение. Те, кто соглашаются с этим, возмущаются, однако, когда делают еще шаг вперед и говорят, что Бог может наделить материю мышлением, разумом, волей, словно это уничтожает сущность материи. Для доказательства этого они указывают, что мышление, или разум, не заключено в сущности материи; но это ровно ничего не значит, так как движение и жизнь в ней так же точно не заключены. Они указывают также на непонятность того, что материя мыслит. Но наше понимание не есть мера всемогущества Божия». Затем он приводит в пример притяжение материи (с. 453), но особенно важно то место (с. 457), где он говорит о тяготении материи к материи, которое приписывается Ньютону в вышеприведенных выражениях, признавая, что никогда не удастся понять, как это происходит. Действительно, принять это — значит вернуться к скрытым, или, правильнее, необъяснимым, качествам. Он прибавляет к этому (с. 448), что ничто так не благоприятствует скептицизму, как отрицание того, чего не понимаешь, и (с. 451) что мы не понимаем также и того, каким образом мыслит душа. Он утверждает (с. 454), что, так как обе субстанции, материальная и нематериальная, могут быть поняты в своей чистой сущности без всякой активности, то от Бога зависит наделить ту или другую субстанцию способностью мышления. При этом он пытается использовать утверждение своего противника, признающего у животных ощущение, но не признающего у них никакой нематериальной субстанции. Он уверяет, что свобода, сознательность (с. 458) и способность к абстракциям (с. 459) могут быть сообщены материи, но не просто как таковой, а обогащенной божественным всемогуществом. Наконец, он приводит замечание столь выдающегося и рассудительного путешественника, как де ла Лубер [37], утверждающего, что живущие на Востоке язычники признают бессмертие души, но не могут понять ее нематериальность.

Прежде чем высказать свой собственный взгляд, я замечу на все это, что, разумеется, материя столь же мало способна породить механически ощущения, как и разум, как признает и наш автор; что действительно нельзя отрицать того, чего не понимаешь, но я прибавлю к этому, что мы имеем право отрицать (по крайней мере в естественном порядке) то, что абсолютно непонятно и необъяснимо. Я утверждаю также, что нельзя понять субстанций (материальных или нематериальных) в их сущности без всякой активности, что активность свойственна сущности

субстанции вообще и, наконец, что понимание сотворенных существ не есть мера всемогущества Божьего, но что их понятливость, или способность понимания, есть мера могущества природы, так как все, что соответствует естественному порядку, может быть понято каким-нибудь сотворенным существом.

Тот, кто познакомится с моей системой, убедится, что я не могу во всем согласиться ни с одним из этих превосходных авторов, разногласия которых очень поучительны. Но чтобы отчетливо объяснить свою точку зрения, я должен прежде всего заметить, что модификации, могущие возникнуть естественным образом, или без чуда, у одного и того же субъекта, должны произойти в нем от ограничений или изменений некоторого реального рода или некоторой изначальной и абсолютной природы, ибо таким именно образом философы отличают модусы какого-нибудь абсолютного существа от самого этого существа. Так, мы знаем, что величина, фигура и движение суть, очевидно, ограничения и изменения телесной природы. Ясно, что ограниченное протяжение дает фигуры, а происходящее в нем изменение есть не что иное, как движение. И всякий раз, когда мы встречаем некоторое качество у какого-нибудь субъекта, мы вправе думать, что если бы мы знали природу этого субъекта и этого качества, то мы поняли бы, каким образом это качество может произойти из этого субъекта. Таким образом, в естественном порядке (оставляя в стороне чудеса) Бог непроизвольно придает субстанциям те или иные качества, и он всегда будет придавать им лишь такие качества, которые естественны для них, т. е. могут быть выведены из их природы как доступные объяснению модификации. Поэтому мы вправе думать, что материя не обладает естественным образом вышеупомянутым притяжением и не станет двигаться сама собой по кривой линии, так как невозможно понять, каким образом это происходит, т. е. невозможно объяснить это механически, между тем то, что естественно, должно быть доступным отчетливому пониманию, если бы мы проникли в тайны вещей. Это различие между тем, что естественно и объяснимо, и тем, что необъяснимо и чудесно, устраняет все затруднения. Отвергнув его, мы стали бы защищать нечто худшее, чем скрытые качества, и мы отказались бы в этом вопросе от философии и разума, открыв убежище невежеству и лености мысли благодаря смутной системе, допускающей не только существование качеств, которых

мы не понимаем,— а их и без того имеется слишком много,— но также существование качеств, которых не мог бы понять и величайший дух, если бы Бог дал ему полноту разумения, т. е. качеств, которые были бы или чудесными, или нелепыми и бессмысленными. Впрочем, нелепым и бессмысленным было бы также, чтобы Бог повседневно творил чудеса. Таким образом, эта праздная гипотеза противоречит как нашей философии, доискивающейся оснований, так и божественной мудрости, дающей эти основания.

Что же касается мышления, то несомненно — как это не раз признает и наш автор,— что оно не может быть доступной пониманию модификацией материи [38]. Иначе говоря, ощущающее или мыслящее существо не есть какая-то машина (chose machinale) вроде часов или мельницы, так чтобы можно было представить себе величины, фигуры и движения, механическое сочетание которых могло бы породить нечто целое (chose), мыслящее и ощущающее, чего не было в отдельных его частях, причем мышление и ощущение тотчас прекратились бы в случае порчи этого механизма. Таким образом, ощущение и мышление не есть нечто естественное для материи, и они могут возникнуть в ней лишь двояким способом. Один из них заключается в том, что Бог присоединяет к материи некоторую субстанцию, которой по природе свойственно мыслить; а другой — в том, что Бог чудесным образом вкладывает в материю мышление. Так что в этом вопросе я целиком на стороне картезианцев, за исключением того, что я распространяю это и на животных и думаю, что они обладают ощущением и нематериальными (в строгом смысле слова) душами, столь же нетленными, как атомы у Демокрита и Гассенди. Между тем картезианцы, безосновательно запутавшись в вопросе о душах животных и не зная, что с ними делать, если они сохраняются (так как они не обратили внимания на сохранение живого существа в редуцированном виде), были вынуждены вопреки всякой очевидности и вопреки мнению всего света отрицать у животных даже ощущения. Но если бы кто-нибудь сказал, что Бог может во всяком случае наделить способностью мышления приспособленную к этому машину, то я бы ответил, что если бы это произошло и Бог наделил бы материю этой способностью, не придав ей в то же время субстанции в качестве субъекта, которому присуща эта способность, как я это понимаю, т. е. не

присоединив к ней нематериальной души, то оставалось бы допустить, что материя чудесным образом одухотворена (exaltée), чтобы получить свойство, на которое она неспособна естественным образом, подобно тому как некоторые схоластики утверждают [39], что Бог одухотворяет огонь, чтобы сообщить ему способность непосредственно сжигать отделенных от тела духов, что является настоящим чудом. Достаточно того, что невозможно утверждать, что материя мыслит, не вкладывая в нее нетленной души и не допуская чуда; таким образом, бессмертие наших душ [40] следует из того, что естественно, так как защищать тезис об их исчезновении можно, лишь прибегая к чуду, будь то посредством превознесения материи или посредством уничтожения души, ибо мы отлично знаем, что всемогущество Божие могло бы сделать наши души — при всей их нематериальности (или бессмертии на основании одного только естества) — смертными, потому что оно может их уничтожить.

Это утверждение о нематериальности души имеет, без сомнения, большое значение, так как для религии и нравственности, особенно в наше время (когда так много людей, относящихся без всякого уважения к самому откровению и чудесам) [41], несравненно выгоднее показать, что души бессмертны естественным образом и что было бы чудом, если бы они не были бессмертными, чем утверждать, что наши души должны умирать естественным образом, но они не умирают только в силу чудесной благодати, основанной на одном лишь обещании Бога. Ведь давно уже известно, что те, кто желали уничтожить естественную религию и свести все к религии откровения — как будто разум тут ничему не может научить,— считались, и не всегда без основания, людьми подозрительными. Но наш автор не относится к их числу. Он признает возможность доказательства бытия Божия и приписывает нематериальности души высокую степень вероятности, которую можно поэтому принять за моральную достоверность. Поэтому я думаю, что при его простосердечии и проницательности он мог бы согласиться с изложенным мной учением, имеющим первостепенное значение для всякой разумной философии. В противном случае я не вижу, как можно уберечься, чтобы не стать жертвой либо фанатической философии, какова, например, моисеева философия Флэдда [42], спасающая все явления тем, что приписывает их непосредственно Богу при помощи чуда, либо варварской философии некоторых философов и врачей прошлого, которая носила еще на себе печать варварства того времени и которую теперь презирают с полным основанием,— философии, которая спасала явления тем, что выдумывала для них специально скрытые качества или способности, считавшиеся похожими на небольших демонов или домовых, способных выполнять беспрекословно все то, что от них требуют, вроде того как если бы карманные часы указывали время благодаря некоторой часопоказывающей способности, не нуждаясь ни в каких колесиках, или как если бы мельницы мололи зерна благодаря некоторой размалывающей способности, не нуждаясь в таких вещах, как жернова. Что касается указания на трудность для некоторых народов представить себе нематериальную субстанцию, то ее все-таки легко устранить (в значительной мере), перестав говорить о субстанциях, отделенных от материи, которые, по моему мнению, нигде и не существуют естественным образом среди сотворенных существ.

Книга первая

О ВРОЖДЕННЫХ ПОНЯТИЯХ

Глава I

СУЩЕСТВУЮТ ЛИ ПРИНЦИПЫ, ВРОЖДЕННЫЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОМУ ДУХУ?

Филалет. Переплыв море по окончании своих дел в Англии, я решил прежде всего, милостивый государь, нанести Вам визит, чтобы возобновить нашу старую дружбу и побеседовать с Вами по вопросам, которые нас обоих очень занимают и относительно которых я узнал много нового во время своего пребывания в Лондоне. Живя некогда в Амстердаме рядом друг с другом, мы оба очень охотно исследовали принципы и способы проникновения в сущность вещей. Хотя часто между нами имелись разногласия, но это только увеличивало наше удовлетворение, когда мы обсуждали вместе эти вопросы, и возникавшая порой противоположность взглядов никогда не вносила в наши беседы ничего неприятного. Вы стояли за Декарта и за взгляды знаменитого автора «Разыскания истины» [43]; я же находил более понятными и естественными взгляды Гассенди, разъясненные Бернье [44]. В настоящее время я нашел сильную поддержку для своих взглядов в превосходном труде, опубликованном одним знаменитым англичанином, с которым я имел честь быть лично знакомым,— труде, перепечатанном несколько раз в Англии под скромным названием «Опыт о человеческом разумении». А вскоре появились его латинский и французский переводы, чему я очень рад, так как благодаря этому он сможет принести еще бóльшую пользу. Я получил очень много от чтения этого труда, а также от бесед с автором его,

с которым я часто встречался в Лондоне и иногда в Отсе у леди Мешэм [45], достойной дочери знаменитого Кэдворта, великого английского философа и богослова, автора «Интеллектуальной системы», от которого она унаследовала склонность к размышлениям и любовь к наукам, что особенно явствует из ее дружбы с автором названного «Опыта...». Ознакомившись с нападками на него некоторых заслуженных ученых, я с удовольствием прочел также написанную одной глубокомысленной и очень остроумной девицей [46] защиту его, не говоря о его собственных ответах на эту критику. В общем он придерживался системы Гассенди, по существу тождественной с системой Демокрита. Он стоит за пустоту и атомы; он думает, что материя могла бы мыслить; что не существует врожденных идей; что наш дух есть tabula rasa и что мы не всегда мыслим; и он, кажется, склонен признать бóльшую часть возражений Гассенди Декарту [47]. Он обогатил и укрепил эту систему множеством прекрасных рассуждений, и я не сомневаюсь, что в настоящее время наша точка зрения взяла верх над взглядами ее противников — перипатетиков и картезианцев. Вот почему, если Вы не прочли еще этой книги, я предлагаю Вам сделать это, а если Вы прочли ее, то я прошу Вас высказать мне свое мнение о ней.

Теофил. Я рад, что Вы вернулись после долгого отсутствия, удачно закончив свои важные дела, полный здоровья, сохранив свою дружбу ко мне и всегда готовый с прежним рвением заниматься исследованием важнейших истин. Я со своей стороны продолжал свои размышления в том же духе и, кажется, тоже кое-чего достиг и, может быть, если я не обольщаюсь, большего, чем Вы. Впрочем, я в этом более нуждался, чем Вы, так как я отставал от Вас. У Вас было больше интереса к теоретической философии; я же больше склонялся к исследованию вопросов нравственности. Но, все больше убеждаясь в том, какую опору получает нравственность в надежных принципах истинной философии, я стал изучать их с бóльшим прилежанием, углубившись в довольно новые для меня размышления. Таким образом, у нас есть достаточно материала для продолжительных и приятных бесед, в которых мы можем сообщить друг другу свои достижения. Но я должен сообщить Вам новость: я уже больше не картезианец и тем не менее я более, чем когда-либо, далек от Вашего Гассенди, знания и заслуги которого я, впрочем, признаю. Я увлечен новой системой, о которой я прочел

кое-что в научных журналах Парижа, Лейпцига и Голландии и в замечательном «Словаре» г-на Бейля в статье «Рорарий» [48]. С тех пор мне, кажется, открылась новая сторона сущности вещей. Система эта соединяет, по-видимому, Платона с Демокритом, Аристотеля с Декартом, схоластиков с современными мыслителями, теологию и мораль с разумом. Она берет, кажется, лучшее от всех сторон и затем идет дальше, чем шли до сих пор. Я нахожу в ней рациональное объяснение связи души с телом — вещь, понять которую я некогда отчаивался. Я нахожу истинные принципы вещей в субстанциальных единицах, вводимых этой системой, и в их гармонии, предустановленной первоначальной субстанцией. Я нахожу в ней поразительную простоту и единство, благодаря которым можно сказать, что повсюду и всегда существует одна и та же вещь с различными степенями совершенства. Я понимаю теперь, что имел в виду Платон, когда он принимал материю за несовершенное и преходящее существо; что желал сказать своей энтелехией Аристотель; что означает обещание иной жизни, которую допускал, по словам Плиния [49], даже Демокрит; насколько правы были скептики, выступая против показаний чувств; каким образом животные действительно автоматы, по Декарту, и каким, однако, образом они обладают душами и ощущениями, по мнению всего человеческого рода; как следует рационально объяснить взгляды тех, которые приписывали жизнь и восприятие всем вещам, вроде Кардана, Кампанеллы и в особенности покойной графини Конвей [50], сторонницы Платона, и нашего покойного друга г-на Франсуа Меркурия ван Гельмонта [51] (хотя, впрочем, его теория уснащена непонятными парадоксами) вместе с его покойным другом г-ном Генри Мором [52]; каким образом законы природы (значительная часть которых была неизвестна до этой системы) вытекают из сверхматериальных принципов, хотя все в материи происходит механическим образом. В этом последнем пункте названные мною только что авторы-спиритуалисты ошибались со своими «археями» [53], равно как ошибались и картезианцы, думая, что нематериальные субстанции изменяют если не силу, то по крайней мере направление движения тел. Между тем, согласно новой системе, душа и тело соблюдают в точности свои законы, и тем не менее одно повинуется другому, насколько это требуется. Наконец, размышляя над этой системой, я нашел, что признание у животных душ

и ощущений нисколько не вредит учению о бессмертии человеческих душ; более того, ничто не способно так обосновать положение о нашем естественном бессмертии, как допущение, что все души нетленны (morte carent animae) [54],— допущение, не приводящее, однако, к теории метемпсихоза, так как не только души, но и животные остаются и останутся живыми, ощущающими, действующими. И это, как я уже Вам сказал, повсюду, как здесь, и повсюду всегда, как у нас. Но только состояния животных более или менее совершенны и развиты, причем души никогда не бывают совершенно отделены от тел, между тем как у нас дух всегда столь чист, насколько это возможно, несмотря на наличие у нас органов, которые, однако, не способны нарушить своим влиянием законов нашей спонтанности. Я нахожу, что это учение устраняет пустоту и атомы лучше, чем софистика картезианцев, основывающаяся на мнимом тождестве идеи тела и идеи протяжения. Я вижу благодаря ему во всех вещах порядок и гармонию, превосходящие все то, что представляли себе до сих пор: материя везде органическая, нет никакой пустоты, ничего бесплодного, заброшенного, ничего слишком однообразного, все изменчиво в порядке, но — и это превосходит наше воображение — вся вселенная в миниатюре, но с различной перспективой представлена в каждой из ее частей и даже в каждой из ее субстанциальных единиц. Но помимо этого нового анализа вещей я лучше понял анализ понятий, или идей, и истин. Я понимаю теперь, что такое истинная, ясная, отчетливая, адекватная, если осмелюсь употребить это слово, идея. Я понимаю, каковы первичные истины и истинные аксиомы, понимаю разницу между необходимыми истинами и фактическими истинами, между рассуждением людей и выводами животных, являющихся тенью первых. Словом, Вы будете удивлены, милостивый государь, услышав все, что я собираюсь Вам сказать, и особенно поняв, как этим возвышается познание величия и совершенства Божества. Я не могу скрыть от Вас, от которого я ничего не утаиваю, каким я проникся теперь восхищением и (если осмелиться пользоваться этим словом) любовью к этому верховному источнику вещей и красоты, найдя, что совершенства, открываемые этой системой, превосходят все то, что представляли себе до сих пор. Вы знаете, что прежде я зашел слишком далеко, начав склоняться в сторону спинозистов, оставляющих Богу лишь бесконечное могущество. Не признавая за ним ни

совершенств, ни мудрости и пренебрегая отысканием конечных причин, они выводят все из слепой необходимости. Но это новое учение исцелило меня от спинозизма, и с тех пор я иногда присваиваю себе имя Теофила [55]. Я прочел книгу того знаменитого англичанина, о котором Вы только что говорили. Я ее очень ценю и нашел в ней прекрасные вещи, но, мне кажется, следует пойти дальше, не останавливаясь перед разногласиями с этим автором, так как часто он высказывает взгляды, слишком ограничивающие нас и слишком [56] унижающие не только положение человека, но и положение вселенной.

Филалет. Вы действительно поражаете меня всеми этими диковинками, которые Вы описываете в слишком ярких красках, чтобы я мог легко поверить им. Однако я надеюсь, что найдется и кое-что серьезное среди обилия новинок, которыми Вы желаете меня угостить. В этом случае я окажусь очень послушным. Вы знаете, что я всегда любил полагаться на доводы разума и иногда присваивал себе имя Филалета. Так что, если Вы на это согласны, мы будем теперь пользоваться этими многозначительными именами. Теперь нетрудно приступить к проверке наших взглядов: раз Вы прочли доставившую мне столько удовлетворения книгу знаменитого англичанина, в которой он рассматривает значительную часть затронутых Вами вопросов, в особенности подвергая анализу наши идеи и знания, то самое простое — придерживаться его изложения и рассмотреть то, что Вы хотите заметить по поводу этого.

Теофил. Я одобряю Ваше предложение. Вот книга.

§ 1. Филалет. Я ее прочел так тщательно, что запомнил даже подлиные выражения ее, которыми я и буду пользоваться. Таким образом, мне придется обращаться к книге лишь в тех случаях, когда мы сочтем это необходимым.

Поговорим сперва о происхождении идей, или понятий (кн. 1), затем о различных видах идей (кн. 2) и о словах, служащих для выражения их (кн. 3), наконец, о вытекающих из них знаниях и истинах (кн. 4), причем мы остановимся особенно подробно на этой последней части.

Что касается происхождения идей, то я вместе с этим автором и многими учеными людьми полагаю, что не существует врожденных идей, равно как и врожденных принципов. Для опровержения заблуждения тех, кто

допускает существование врожденных идей и принципов, достаточно показать — как это будет сделано в дальнейшем,— что в них нет никакой нужды и что люди могут приобрести все свои знания без помощи каких бы то ни было врожденных впечатлений.

Теофил. Вы знаете, Филалет, что я с давних пор придерживаюсь другого взгляда, что я всегда был и остаюсь теперь сторонником учения о врожденной идее Бога, защищаемой Декартом, а следовательно, и других врожденных идей, которых мы не могли получить от чувств. Теперь под влиянием новой системы я иду еще дальше и думаю даже, что все мысли и действия нашей души вытекают из ее собственной сущности и не могут ей быть сообщены, как Вы это увидите в дальнейшем, чувствами. Но в данный момент я оставляю этот вопрос в стороне, и, приспособляясь к общепринятым формам выражения,— так как они действительно хороши и годны и в известном смысле можно сказать, что внешние чувства являются отчасти причиной наших мыслей,— я рассмотрю, каким образом можно, помоему, сказать, даже с точки зрения общепринятых взглядов (говоря о действии тел на душу, подобно тому как коперниканцы вместе со всеми прочими людьми говорят, и с полным основанием, о движении Солнца), что существуют идеи и принципы, которых мы не получаем от чувств и которые мы находим в себе, не образуя их, хотя чувства дают нам повод осознать их. Ваш ученый автор, полагаю я, обратил внимание на то, что, прикрываясь названием врожденных принципов, люди часто защищают свои предрассудки, желая этим избавиться от неприятной обязанности обоснования их, и это злоупотребление, должно быть, побудило его выступить против поверхностного способа мышления тех, кто под благовидным предлогом врожденных идей и истин, от природы запечатленных в уме,— учение, с которым мы охотно соглашаемся,— не утруждают себя исследованием и изучением источников, связей и достоверности наших знаний. В этом я всецело на его стороне и иду даже дальше его. Я хотел бы, чтобы наш анализ ничем не ограничивали, чтобы дали определения всех поддающихся этому терминов и чтобы доказали, или дали способ доказать, все не являющиеся первичными (primitifs) аксиомы, не считаясь с мнением людей об этом и не обращая внимания на то, согласны они с этим или нет. Это было бы более полезным начинанием, чем обычно думают. Но очень похвальное само

по себе рвение завлекло, кажется, нашего автора слишком далеко в другую сторону. Он, по-моему, не провел достаточного различия между происхождением необходимых истин, источник которых находится в разуме, и происхождением фактических истин, которые мы получаем из чувственного опыта и даже из имеющихся в нас неотчетливых восприятий. Вы видите, таким образом, милостивый государь, что я не согласен с тем, что Вы признаете за факт, а именно будто мы можем приобрести все свои знания без помощи врожденных впечатлений. Дальнейшее покажет, кто из нас прав.

§ 2. Филалет. Действительно, мы это увидим. Признаюсь, мой дорогой Теофил, что нет более распространенного мнения, чем положение, согласно которому существуют известные принципы, принятые всеми людьми за истины; вот почему они называются общепринятыми понятиями (κοιναί ἔννοιαι); отсюда заключают, что эти принципы должны основываться на впечатлениях, получаемых нашими душами вместе с существованием.

§ 3. Но если бы даже был установлен факт, что существуют принципы, относительно которых согласен весь человеческий род, то это всеобщее согласие не доказывало бы все же, что они врождены, если бы можно было показать, как я это думаю, иной путь, по которому люди могли прийти к этому единодушию.

§ 4. Но гораздо хуже то, что этого всеобщего согласия вовсе не существует, его нет даже по вопросу о двух знаменитых умозрительных принципах (о практических принципах мы будем говорить впоследствии), что «все, что есть, есть» и что «невозможно, чтобы одна и та же вещь в одно и то же время была и не была». Действительно, значительной части человеческого рода эти предложения, признаваемые Вами, несомненно, за необходимые истины и аксиомы, даже неизвестны.

Теофил. Я не основываю достоверности врожденных принципов на всеобщем согласии. Я уже Вам сказал, Филалет, что, по моему мнению, до́лжно стараться доказать все аксиомы, которые не являются первичными. Я готов также допустить, что достаточно общее, но не всеобщее согласие может иметь своим источником традицию, распространившуюся во всем человеческом роде, подобно тому как, например, курение табака распространилось почти среди всех народов менее чем за сто лет, за исключением жителей некоторых островов, которые, не

зная даже употребления огня, не курили. Таким же образом некоторые ученые, даже среди теологов, но сторонников Арминия [57], полагали, что богопознание имеет своим источником очень древнюю и очень распространенную традицию; и я лично готов думать, что обучение утвердило и исправило это познание. Однако к этому познанию может привести, по-видимому, одна природа и без помощи наставления: чудеса вселенной заставили людей думать о существовании некоторой высшей силы. Наблюдали одного родившегося глухонемым ребенка, который поклонялся полной Луне, и были найдены народы, не знавшие иного культа, и другие народы, боявшиеся невидимых сил. Я согласен, дорогой Филалет, что это еще не идея Божества, какой обладаем и какую требуем мы, но даже и эта идея заключена в глубине наших душ, не будучи, как мы это увидим, вложена в них извне. А вечные законы Божии начертаны в них отчасти еще более четким образом, своего рода инстинктом. Но все это практические принципы, о которых мы будем еще иметь случай поговорить. Надо признать, однако, что наша склонность признавать идею Божества заложена в человеческой природе. И если даже приписать первое наставление ей откровению, то все же легкость, с какой люди принимали это учение, объясняется естественной склонностью их душ. Но мы покажем в дальнейшем [58], что полученное извне наставление только возбуждает то, что заключается в нас. Словом, я прихожу к выводу, что наличие довольно общего согласия между людьми есть признак, но не доказательство существования врожденного принципа; точное же и окончательное обоснование этих принципов заключается в доказательстве того, что их достоверность основана лишь на том, что заключается в нас. А в ответ на Ваше возражение против общепринятости двух великих, наилучше установленных умозрительных принципов я скажу Вам, что если бы они даже не были известны, то все же они не перестали бы быть врожденными, ибо их признают, едва лишь только о них услышат. Но я прибавлю еще к этому, что по существу все знают их и что ежеминутно пользуются, например, принципом противоречия, не имея его в виду отчетливым образом. Не найдется такого невежды, который в серьезном для него деле не был бы возмущен поведением противоречащего себе лгуна. Таким образом, этими принципами пользуются, не отдавая себе в этом отчета. Это похоже на то, как в случае энтимем [59] мы

оставляем в стороне не только в речи, но и в мысли промежуточные звенья рассуждения, хотя пропущенные предложения находятся потенциально в духе.

§ 5. Ф и л а л е т. То, что Вы говорите об этих потенциальных знаниях и этих внутренних пропусках, меня удивляет, так как утверждение, что в душе имеются запечатленные истины, которых она совершенно не осознает, кажется мне настоящим противоречием.

Т е о ф и л. Если Вы держитесь этого предрассудка, то я не удивляюсь тому, что Вы отвергаете врожденные знания. Но меня поражает, как Вам не пришло в голову, что мы обладаем бесконечным множеством знаний, которые мы не всегда осознаем, даже когда нуждаемся в них; память хранит их, а воспоминание часто, но не всегда предоставляет их нам в случае нужды. Это имеет удачное название — «вспоминать» (subvenire) [60], так как воспоминание требует некоторой помощи. И действительно, если учесть все огромное количество наших знаний, то должно быть нечто побуждающее нас извлечь из них одно какое-нибудь предпочтительно перед другими, потому что невозможно думать отчетливым образом одновременно обо всем том, что мы знаем.

Ф и л а л е т. В этом, по-моему, Вы правы, и, высказав слишком общее утверждение, будто мы всегда осознаем все истины, заключенные в нашей душе, я выразился недостаточно осторожно. Но Вам будет несколько труднее ответить на то, что я сейчас скажу. Дело в следующем: если можно сказать о каком-нибудь отдельном предложении, что оно врожденное, то можно будет утверждать на том же основании, что все предложения, которые разумны и которые дух мог бы считать таковыми, уже заключены в душе.

Т е о ф и л. Я готов признать это относительно чистых идей, которые я противопоставляю призракам чувств, и относительно необходимых и рациональных истин, которые я противопоставляю фактическим истинам. В этом смысле следует сказать, что вся арифметика и вся геометрия врождены и заключаются в нас потенциальным образом, так что мы можем их найти, внимательно рассматривая и упорядочивая то, что мы уже имеем в духе, не пользуясь никакими истинами, полученными опытным путем или переданными другими людьми, как это показал Платон в одном диалоге [61], в котором Сократ приводит ребенка к самым сложным истинам путем одних лишь

вопросов, ничему его не поучая. Таким образом, эти науки можно создать в своем кабинете даже с закрытыми глазами, не учась ни у зрения, ни даже у осязания необходимым для этого истинам, хотя, правда, мы не оперировали бы идеями, о которых идет речь, если бы никогда ничего не видели и ничего не касались. Действительно, природа с удивительной предусмотрительностью устроила так, что мы не можем обладать абстрактными мыслями, не нуждающимися в чем-нибудь чувственном, хотя бы этим чувственным были бы только знаки вроде букв и звуков, причем не существует никакой необходимой связи между такими произвольными знаками и этими мыслями. И если бы не требовалось этих чувственных знаков, то не имела бы места та предустановленная гармония между душой и телом, о которой я еще буду иметь повод говорить с Вами более подробно. Но это не мешает духу извлекать необходимые истины из себя самого. Насколько далеко может зайти дух без всякой помощи, пользуясь чисто природной логикой и арифметикой, показывает пример того шведского мальчика, который, если я только правильно вспоминаю то, что мне рассказали, опираясь на свою природную логику, производил моментально в голове сложные выкладки, не зная обычного способа счета и не умея даже читать и писать. Правда, он не мог выполнять обратных действий, таких, например, как извлечение корней. Но это не значит, что он не мог бы решить и их, пользуясь своими природными данными, с помощью какой-нибудь новой догадки. Таким образом, это доказывает только, что существуют различные степени трудности осознания того, что заключается в нас. Существуют врожденные принципы, общие всем и легкодоступные; существуют, далее, теоремы, которые мы тоже сразу открываем и из которых составляются естественные познания, более обширные у одного человека, чем у другого. Наконец, можно назвать врожденными в более широком смысле слова, которого полезно придерживаться, чтобы иметь более емкие и определенные понятия, все те истины, которые можно извлечь из первичных врожденных знаний так, как дух может, хотя это и не всегда легкое дело, извлечь из своих собственных глубин. Но если кто-нибудь захочет придать этим терминам другой смысл, то я не стану спорить о словах.

Ф и л а л е т. Я согласен с Вами, что можно иметь в душе то, чего не сознаешь, так как не всегда вспоминаешь в известный момент все то, что знаешь, но все же этому

нужно было некогда научиться и четко знать это. Таким образом, если можно сказать, что некоторые вещи находятся в душе, хотя душа их еще не узнала, то это возможно лишь потому, что душа обладает способностью узнать их.

Теофил. А почему это не могло бы иметь еще и другой причины, например того, что душа может обладать ими, в то время как мы не сознаем этого? Ведь если какое-нибудь приобретенное знание может быть скрыто, как Вы это признаете, в душе памятью, то почему природа не могла бы тоже скрыть в ней некоторое изначальное знание? Неужели все то, что свойственно от природы некоторой познающей себя субстанции, должно сразу познаваться актуальным образом? Неужели такая субстанция, как наша душа, не может и не должна обладать некоторыми свойствами и состояниями, которые невозможно охватить все сразу и одновременно? Платоники полагали, что все наши знания представляют собой воспоминания и что, таким образом, те истины, которые принесла душа при рождении человека и которые называются врожденными, должны быть остатками некоторого прежнего четкого знания. Но это мнение ни на чем не основано, и легко показать, что душа должна была уже обладать врожденными знаниями в предыдущем состоянии (если имело место предсуществование), сколь бы отдаленным оно ни было, точно так же как и в теперешнем состоянии. Следовательно, эти знания должны были бы происходить тоже от некоторого другого предыдущего состояния, в котором они были бы наконец врожденными или по крайней мере заодно сотворенными (concréées), либо пришлось бы идти таким образом до бесконечности и признать существование извечных душ, а это означало бы, что эти знания действительно врождены, так как они не имели бы никогда начала в душе. А если бы кто-нибудь сказал, что всякое предыдущее состояние получило нечто от другого, предшествовавшего ему состояния, чего оно не оставило последующим состояниям, то ему можно было бы ответить, что известные истины должны были бы быть несомненно присущими всем этим состояниям, и, таким образом, с какой бы стороны ни подойти, ясно всегда, что во всех состояниях души необходимые истины врождены и доказываются изнутри, так как они не могут быть установлены путем опыта, подобно тому как устанавливают фактические истины. И почему же невозможно обладать в душе ничем таким, чем

бы мы никогда не пользовались? Неужели обладать какой-нибудь вещью, не пользуясь ею, то же самое, что обладать только способностью приобрести ее? Если бы это было так, то мы обладали бы всегда лишь теми вещами, которыми мы пользуемся; между тем известно: кроме способности и объекта требуется часто некоторое предрасположение к этой способности или к этому объекту либо к обоим, для того чтобы способность была применена к объекту.

Филалет. Если рассуждать таким образом, то можно будет сказать, что в душе начертаны истины, которых душа, однако, никогда не знала и даже никогда не узнает, а это кажется мне странным.

Теофил. Я не вижу в этом ничего нелепого, хотя нельзя также утверждать, что существуют такие истины. Когда наши души перейдут в другое состояние, в них смогут проявиться вещи более возвышенные, чем те, которые мы можем познать в теперешней жизни.

Филалет. Но если предположить, что существуют истины, которые могут быть запечатлены в разуме, в то время как он их не сознает, то все же я не понимаю, каким образом они могут отличаться в отношении своего происхождения от истин, которые разум только способен познать.

Теофил. Дух способен не только познать их, но и найти их в себе, а если бы он обладал только простой способностью получать знания или пассивной возможностью (puissance) к этому, столь же неопределенной, как и способность воска принимать фигуры и чистой доски принимать буквы, то он не был бы — в противоположность тому, что я только что показал,— источником необходимых истин, так как чувства, бесспорно, недостаточны для того, чтобы показать необходимость их; таким образом, дух обладает предрасположением (как активным, так и пассивным) извлекать их из своих собственных недр, хотя чувства и необходимы для того, чтобы дать ему повод и обратить его внимание на это, направив скорее на одни истины, чем на другие. Вы видите, таким образом, милостивый государь, что лица, придерживающиеся другого взгляда, сами по себе очень почтенные, по-видимому, не поразмыслили достаточно над следствиями, вытекающими из различия между необходимыми, или вечными, истинами и истинами опытными, как я уже указал на это и как это показывает весь наш спор. Изначальное доказательство необходимых истин вытекает только из разума, а прочие истины получаются

только из опыта или чувственных наблюдений. Наш дух способен познать и те и другие, но он есть источник первых, и, как бы многочисленны ни были частные опыты, говорящие в пользу какой-нибудь всеобщей истины, в ней нельзя навсегда убедиться при помощи индукции, не познав ее необходимости при помощи разума.

Филалет. Но если эти слова «находиться в разуме» имеют какой-нибудь положительный смысл, то, не правда ли, они означают: быть осознанным и понятым разумом?

Теофил. Для нас они означают нечто совершенно иное; достаточно, если то, что находится в разуме, может быть в нем найдено и если источники или изначальные доказательства истин, о которых идет речь, заключаются только в разуме. Что касается чувств, то они могут подсказывать, оправдывать и подтверждать эти истины, но не доказать их безупречную постоянную достоверность.

§ 11 *. Филалет. Однако все те, кто потрудятся поразмыслить несколько внимательнее над операциями разума, найдут, что признание духом без усилий некоторых истин зависит от способности человеческого духа.

Теофил. Отлично, но именно благодаря специфическому отношению человеческого духа к этим истинам применение названной способности становится по отношению к ним легким и естественным, и благодаря ему их называют врожденными. Таким образом, это не просто какая-то голая способность, заключающаяся в одной только возможности понять их,— это предрасположение, задаток, преформация, которая определяет нашу душу и благодаря которой эти истины могут быть извлечены из нее. Это подобно разнице между фигурами, произвольно высекаемыми из камня или мрамора, и фигурами, которые прожилками мрамора уже обозначены или предрасположены обозначиться, если ваятель воспользуется ими.

Филалет. Но разве истины не следуют за идеями, из которых они вытекают? А идеи происходят из чувств.

Теофил. Интеллектуальные идеи, являющиеся источником необходимых истин, вовсе не происходят из чувств, и Вы сами признаете, что существуют идеи, которыми мы обязаны рефлексии духа, рефлектирующего над самим собой. Впрочем, четкое познание истин действительно следует (tempore vel natura) [62] за четким

* Здесь и далее в тексте пропущены номера параграфов, соответствующие параграфам «Опыта...» Локка, которые Лейбниц не комментировал *(прим. ред.)*.

познанием идей, подобно тому как природа истин зависит от природы идей, до того как четко образуют те и другие; истины же, в которые входят идеи, происходящие от чувств, зависят, по крайней мере частично, от чувств. Но идеи, происходящие от чувств, неотчетливы, и зависящие от них истины тоже неотчетливы, по крайней мере частично; между тем интеллектуальные идеи и зависящие от них истины отчетливы, и ни те, ни другие не коренятся в чувствах, хотя действительно без участия чувств мы никогда бы не думали о них.

Филалет. Но, согласно Вам, числа суть интеллектуальные идеи, а между тем трудность здесь зависит от четкого образования идей. Так, например, человек знает, что 18 и 19 равны 37, столь же достоверно, как он знает, что 1 и 2 равны 3; однако ребенок узнает второе положение скорее первого, так как идеи он образует не так скоро, как слова.

Теофил. Я могу согласиться с Вами, что часто трудность при четком образовании истин зависит от трудности при четком образовании идей. Однако я думаю, что в приведенном Вами примере приходится пользоваться уже образованными идеями. Те, кто научились считать до 10 и узнали способ продвигаться далее путем известного повторения десятков, без труда понимают, что такое 18, 19, 37, т. е. 1, 2 или 3 раза 10 вместе с 8, или 9, или 7; но, чтобы вывести отсюда, что 18 + 19 даст 37, требуется большее внимание, чем для того, чтобы узнать, что 2 + 1 будет 3, что по существу является просто определением числа 3.

§ 18. Филалет. Не только числа или идеи, называемые Вами интеллектуальными, обладают привилегией доставлять положения, с которыми мы беспрекословно соглашаемся, лишь только их услышим. Подобные положения встречаются в физике и во всех прочих науках, и сами чувства доставляют их нам. Так, например, положение: «Два тела не могут находиться одновременно в одном и том же месте» — является истиной столь же убедительной, как и нижеследующие утверждения: «Невозможно, чтобы одна и та же вещь в одно и то же время была и не была»; «Белое не есть красное»; «Квадрат не есть круг»; «Желтый цвет не есть сладость».

Теофил. Между этими положениями существует разница. Первое, утверждающее непроницаемость тел, нуждается в доказательстве. Действительно, все те, кто признает, подобно перипатетикам и покойному шевалье

Дигби [63], сгущения и разрежения в буквальном смысле слова, отвергают его; я уже не говорю о христианах, большинство которых принимает обратное, а именно что проницаемость протяженного возможна для Бога. Остальные же положения представляют собой тождества, или нечто подобное, а тождества, или непосредственные положения, не нуждаются в доказательствах. Что касается положений, относящихся к чувствам, вроде того что желтый цвет не есть сладость, то они представляют лишь приложения общего принципа тождества к частным случаям.

Филалет. Всякое положение, состоящее из двух различных идей, из которых одна является отрицанием другой, например что квадрат не есть круг, что быть желтым — это не то же что быть сладким, будет принято столь же беспрекословно, лишь только поймут его термины, как и то общее правило, что невозможно, чтобы какая-нибудь вещь в одно и то же время была и не была.

Теофил. Объясняется это тем, что одно из них (а именно общее положение) есть принцип, а другое (отрицание идеи, противоположной другой идее) — приложение его.

Филалет. Мне кажется, скорее, что общее положение зависит от этого отрицания, являющегося основанием его, и что легче понять, что «то, что тождественно, не различно», чем общее положение, отвергающее противоречия. Но в таком случае придется принять за врожденные истины бесчисленное множество положений этого рода, отрицающих идею, противоположную другой, не говоря уже об иных истинах. Если прибавить к этому, что какое-нибудь положение может быть признано врожденным лишь в том случае, если составляющие его идеи тоже врождены, то придется предположить, что все наши идеи цветов, звуков, вкусов, фигур и т. д. врождены.

Теофил. Для меня не ясно, почему положение: «То, что тождественно, не различно» — является источником принципа противоречия и более понятно, чем он сам. Мне кажется, что «А не есть В» более свободное утверждение, чем «А не есть не-А». Ведь причина, мешающая А быть В, заключается в том, что В содержит в себе не-А. Впрочем, положение «Сладкое не есть горькое» не врожденное, если придерживаться того значения, которое мы придали термину «врожденная истина», так как ощущения сладкого и горького даются нам внешними чувствами. Таким

образом, это смешанное заключение (hybrida conclusio), в котором аксиома применяется к некоторой чувственной истине. Что же касается положения «Квадрат не есть круг», то можно сказать, что оно врожденное, так как, оперируя им, мы подводим или прилагаем принцип противоречия к тому, что нам доставляет сам разум, лишь только мы осознаем, что эти две врожденные идеи заключают в себе несовместимые понятия [64].

§ 19. Филалет. Утверждая, что самоочевидные частные положения, истину которых признают, лишь только их услышат (как, например, что зеленое не есть красное), принимаются в качестве следствий других, более общих положений, признаваемых врожденными принципами, Вы, кажется мне, не обращаете внимания на то, что эти частные положения принимаются как бесспорные истины людьми, не имеющими никакого понятия об этих более общих принципах.

Теофил. Я уже выше ответил на это. Мы основываемся на этих общих принципах, подобно тому как основываемся на пропускаемых больших посылках, когда рассуждаем путем энтимем; в самом деле, хотя очень часто мы не думаем отчетливо о том, что мы делаем, когда рассуждаем, подобно тому как мы не думаем о том, что мы делаем, когда ходим и прыгаем, но сила заключения всегда состоит частично в том, что́ мы пропускаем, и не имеет другого источника, как в этом можно убедиться при проверке.

§ 20. Филалет. Но общие и абстрактные идеи, кажется, более чужды нашему духу, чем частные понятия и истины; следовательно, эти частные истины более свойственны духу, чем принцип противоречия, приложением которого они, по-вашему, являются.

Теофил. Мы действительно начинаем раньше осознавать частные истины, подобно тому как мы начинаем с истин более сложных и более громоздких (grossières), но, несмотря на это, порядок природы не начинается с более простого, и основанием более частных истин служат истины более общие, примерами которых они являются. Когда же мы хотим рассмотреть то, что заключается в нас потенциально и до всякого осознания, то правильно начинать с самого простого. Ведь общие принципы входят в наши мысли, душу и связь которых они составляют. Они необходимы для них, подобно тому как для ходьбы необходимы мышцы и сухожилия, хотя мы об этом и не

думаем. Дух ежеминутно опирается на эти принципы, но ему нелегко вскрыть их и представить себе отчетливо и порознь, так как это требует с его стороны большого внимания к тому, что он делает,— внимания, которым не обладает большинство людей, мало привыкших к размышлению. Разве китайцы не обладают, подобно нам, членораздельными звуками? Однако, привыкнув к другому способу письма, они еще не додумались до того, чтобы составить себе алфавит этих звуков. Так и мы обладаем множеством вещей, не зная этого.

§ 21[65]. Филалет. Если дух так быстро признает некоторые истины, то не объясняется ли это скорее тем, что он считается с природой вещей, не позволяющих ему судить иначе, а вовсе не с тем, будто эти положения от природы запечатлены в нашем духе?

Теофил. Верно и то и другое. Природа вещей и природа духа действуют здесь заодно. А так как Вы противопоставляете понимание (considération) вещи осознанию того, что запечатлено в духе, то само это возражение, милостивый государь, показывает, что лица, взгляды которых Вы защищаете, понимают под врожденными истинами лишь то, что мы признаем естественным образом, как бы в силу инстинкта, имея об этом лишь неотчетливое знание. Истины такого рода действительно существуют, и мы будем иметь еще случай говорить о них; но то, что называют естественным светом (lumière naturelle), предполагает отчетливое знание, и очень часто понимание природы вещей есть не что иное, как знание природы нашего духа и этих врожденных идей, которых нет нужды искать вне нас. Таким образом, я называю врожденными истины, нуждающиеся для своей проверки только в этом понимании. Я уже ответил в § 5 на сделанное в § 22 возражение, согласно которому утверждение, что врожденные понятия заключены в скрытом виде в духе, означает только то, что он обладает способностью познать их, показав, что помимо этого он обладает способностью найти их в себе и предрасположением принять их, когда он правильно думает о них.

§ 23. Филалет. Таким образом, по Вашему мнению, те, кому впервые предлагают эти общие принципы, не узнают ничего такого, что было бы для них совершенно ново. Но ведь ясно, что они узнают сперва имена (noms), а затем истины и даже идеи, от которых зависят эти истины.

Теофил. Речь идет здесь вовсе не о словах, которые в известной мере произвольны, между тем как идеи и истины даются природой. Что же касается этих идей и истин, то Вы нам приписываете теорию, которая нам совершенно чужда, так как я согласен с тем, что мы узнаем врожденные идеи и истины, либо обращаясь к их источнику, либо проверяя их с помощью опыта. Таким образом, я не делаю того предположения, о котором Вы говорите, т. е. что мы не узнаем ничего нового, когда впервые слышим эти общие принципы. Я не могу признать также, будто все то, что мы узнаем, не врождено. Истины о числах находятся в нас, и тем не менее мы узнаем их, либо извлекая эти истины из их источника, когда мы узнаем их путем рационального доказательства (что показывает, что они врождены), либо убеждаясь в них на примерах, как поступают обыкновенные вычислители, которые, не зная логических доводов, обучаются своим правилам лишь через традицию. В лучшем случае, прежде чем обучать им, они проверят их на опыте, проводимом ими в той мере, в какой они считают это нужным. Бывает иногда даже, что какой-нибудь очень искусный математик, не зная источника открытия другого ученого, вынужден для проверки его довольствоваться этим методом индукции. Так поступил один знаменитый ученый в Париже, когда я жил там, который подверг довольно основательной проверке мой арифметический тетрагонизм, сравнивая его с лудольфовыми числами[66] и надеясь найти здесь какую-нибудь ошибку. Этот ученый имел право сомневаться в его правильности до тех пор, пока ему не сообщили доказательства, избавившего нас от таких проверок, которые можно продолжать без конца, не достигая этим никогда полной достоверности. Это, т. е. несовершенство индукции, можно также проверить на взятых из опыта примерах. Действительно, существуют ряды, в которых приходится идти очень далеко, пока заметишь присущие им изменения и законы.

Филалет. Но разве невозможно, чтобы не только термины и слова, которыми мы пользуемся, но и идеи получались нами извне?

Теофил. Для этого нужно было бы, чтобы мы сами оказались вне себя, так как интеллектуальные идеи или идеи рефлексии почерпнуты из нашего духа. И я хотел бы узнать, каким образом у нас могла бы быть идея бытия, если бы нам самим не было присуще бытие и мы не находили бы, таким образом, бытия в нас самих.

Ф и л а л е т. Но что скажете Вы, милостивый государь, о следующем вызове, сделанном одним из моих друзей? Если, сказал он, кто-нибудь знает положение, идеи которого врождены, то пусть он мне его назовет, он доставит мне этим величайшее удовольствие.

Т е о ф и л. Я назвал бы ему арифметические и геометрические положения, которые все таковы; а среди необходимых истин вовсе нет других.

§ 25. Ф и л а л е т. Это покажется очень многим странным. Неужели можно утверждать, что самые сложные и глубокие науки врождены?

Т е о ф и л. Их актуальное знание не врождено, но врождено то, что можно назвать потенциальным (virtuelle) знанием, подобно тому как фигура, намеченная прожилками мрамора, заключается в мраморе до того, как их открывают при обработке его.

Ф и л а л е т. Но разве возможно, чтобы дети, приобретая получаемые извне понятия и соглашаясь с ними, совершенно не обладали знанием тех понятий, которые по Вашему предположению, врождены им и составляют как бы часть их духа, где они, как говорят, запечатлены неизгладимыми знаками, образуя его основу? Если бы это было так, то природа потрудилась бы даром или во всяком случае она плохо начертала бы эти знаки, ибо они не могут быть замечены глазами, отлично видящими другие вещи.

Т е о ф и л. Сознание того, что заключено в нас, зависит от внимания и порядка. Однако для детей не только возможно, но и естественно, что они обращают больше внимания на чувственные понятия, так как внимание управляется потребностью. Однако факты показывают в дальнейшем, что природа потрудилась недаром, запечатлев в нас врожденные познания, так как без них никакими средствами невозможно было бы приобрести актуальное знание необходимых истин в науках, основанных на логических доказательствах, и понять основания фактов, и мы ничем не превосходили бы животных.

§ 26. Ф и л а л е т. Если существуют врожденные истины, то не следует ли отсюда, что существуют врожденные мысли?

Т е о ф и л. Нисколько, так как мысли — это действия, а знания или истины, поскольку они находятся в нас, даже когда мы не думаем о них,— это склонности или предрасположения, и мы знаем множество вещей, о которых мы вовсе не думаем.

Ф и л а л е т. Очень трудно представить себе, что какая-нибудь истина находится в духе, если дух никогда не думал об этой истине.

Т е о ф и л. Это все равно что сказать, будто трудно представить себе, что в мраморе имеются прожилки, до тех пор пока их не открыли. Кроме того, это возражение, кажется, очень похоже на petitio principii [67]. Все те, кто допускают врожденные истины, не основываясь при этом на платоновском учении о воспоминании, допускают такие истины, о которых мы еще не думали. Затем это рассуждение доказывает слишком много, так как если истины — это мысли, то мы оказываемся лишенными не только тех истин, о которых мы никогда не думали, но также и тех, о которых мы думали раньше и о которых теперь перестали думать; если же истины не мысли, а естественные или приобретенные склонности и предрасположения, то ничто не мешает тому, чтобы в нас были такие истины, о которых мы никогда не думали и никогда не будем думать.

§ 27. Ф и л а л е т. Если бы общие принципы были врожденными, то они должны были бы обнаруживаться особенно ярко у некоторых лиц, у которых, однако, мы не замечаем и следа их. Я имею в виду детей, идиотов и дикарей, так как из всех людей у них дух менее всего испорчен и извращен привычкой и влиянием чужих взглядов.

Т е о ф и л. Я думаю, что в данном случае следует рассуждать совершенно иначе. Врожденные принципы обнаруживаются лишь благодаря уделяемому им вниманию, но названные Вами лица не обладают им, либо же оно у них направлено на совсем другие вещи. Они думают почти исключительно о телесных потребностях; чистые же и отвлеченные мысли являются — и это вполне разумно — плодом более благородных забот. У детей и дикарей дух действительно менее испорчен привычками, но он у них также менее развит обучением, порождающим внимание. Было бы очень несправедливо, чтобы свет наиболее важных истин сиял особенно ярко в душах людей, которые заслуживают этого менее всего и которые погружены в глубокий мрак. Я не хотел бы, чтобы оказывали столько почета невежеству и варварству, когда обладают такой силой ума и знаниями, как Вы, Филалет, или как наш превосходный автор [68]: это значило бы унижать дары Божии. Могут сказать, что, чем мы невежественнее, тем более мы приближаемся к обладанию преимуществами мраморной глыбы или куска дерева,

которые не способны ошибаться и непогрешимы. Но к сожалению, мы приближаемся к ним не в этом отношении, и, пока мы способны к познанию, мы грешим, если пренебрегаем приобретением его, и мы будем ошибаться тем легче, чем менее будем обучаться.

Глава II

О ТОМ, ЧТО НЕ СУЩЕСТВУЕТ ВРОЖДЕННЫХ ПРАКТИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ

§ 1. Филалет. Мораль — наука, основанная на логических доказательствах, однако в ней нет вовсе врожденных принципов, и было бы очень трудно создать такое правило нравственности, которое можно было бы принять с таким же единодушием и с такой же быстротой, как положение «То, что есть, есть».

Теофил. Абсолютно невозможно, чтобы существовали рациональные истины, столь же очевидные, как тождественные или непосредственные положения. И хотя можно с полным правом утверждать, что мораль обладает недоказуемыми принципами и что один из первых и наиболее практических принципов заключается в том, чтобы искать радости и избегать печали, но к этому следует прибавить, что это не истина, известная нам чисто рациональным путем, ибо она основана на внутреннем опыте или на неотчетливых знаниях, так как мы не знаем, что такое радость и печаль.

Филалет. В практических истинах можно убедиться лишь путем размышлений, рассуждений и известного умственного напряжения.

Теофил. Если бы это даже было так, то это нисколько не мешало бы им быть врожденными. Однако названный мною принцип нравственности, кажется, другого рода; он известен не благодаря разуму, а благодаря, так сказать, инстинкту. Это врожденный принцип, но он не составляет части природного ума (lumière naturelle), так как мы не познаем его достаточно ясно. Однако если принять этот принцип, то из него можно извлечь научные выводы, и я весьма охотно приветствую то, что Вы только что сказали, назвав мораль наукой, основанной на логических доказательствах. Она действительно содержит столь очевидные истины, что даже разбойники, пираты и бандиты вынуждены соблюдать их между собой.

§ 2. Филалет. Но бандиты соблюдают между собой правила справедливости, не считая их вовсе врожденными принципами.

Теофил. Ну и что же? Разве мир интересуется этими теоретическими вопросами?

Филалет. Они соблюдают принципы справедливости как правила поведения, руководство которыми абсолютно необходимо для сохранения их общества.

Теофил. Отлично. Но ничего лучшего нельзя сказать по отношению к людям вообще. Эти законы запечатлены в душе именно таким образом, т. е. как следствия заботы о нашем самосохранении и о нашем истинном благе. Разве истины должны заключаться в нашем разуме независимо друг от друга, подобно эдиктам претора на его доске? Я оставляю пока в стороне тот инстинкт, который побуждает человека любить людей и о котором я вскоре буду говорить; теперь же я хочу говорить лишь об истинах, поскольку они познаются разумом. Я признаю также, что некоторые правила справедливости могут быть доказаны во всем своем объеме и совершенстве лишь при допущении бытия божия и бессмертия души; а те, к которым нас не толкает инстинкт человечности, запечатлены в душе лишь так, как другие производные истины. Однако те, кто основывают справедливость лишь на нуждах земной жизни и на потребностях ее, а не на удовольствии, которое они должны были бы получить от нее самой и которое является одним из величайших удовольствий, поскольку Бог представляет его основу, те несколько похожи на общество бандитов. Sit spes fallendi, miscebunt sacra profanis [69].

§ 3. Филалет. Я согласен с Вами, что природа вложила во всех людей желание быть счастливыми и глубокую антипатию к несчастью. Это подлинно врожденные практические принципы, оказывающие в соответствии с назначением всякого практического принципа постоянное влияние на все наши поступки. Но это склонность души к благу, а не некая запечатленная в нашем разуме истина [70].

Теофил. Я восхищен, милостивый государь, что Вы в действительности признаете, как я это скоро покажу, врожденные истины. Этот принцип довольно сходен с тем, на который я только что указал и который побуждает нас искать радости и избегать печали. Действительно, счастье не что иное, как длительная радость. Однако наши склонности направляют нас не к счастью как таковому,

а к радости, т. е. к настоящему; только под влиянием разума мы устремляемся к будущему и длительному. Но склонность, сформулированная (exprimé) разумом, превращается в заповедь (précepte) или практическую истину, и если склонность врождена, то врождена и истина, так как в душе нет ничего, что не формулировалось бы разумом, правда, не всегда в виде актуального отчетливого понимания, как я это показал достаточно обстоятельно. Инстинкты тоже не всегда имеют практический характер; существуют инстинкты, заключающие в себе теоретические истины, и таковы внутренние принципы наук и логического мышления, когда, не зная их оснований, мы пользуемся ими в силу природного инстинкта. И в этом смысле Вы не можете отказаться признать врожденные принципы, хотя бы Вы отрицали, что производные истины врождены. Но после данного мной объяснения того, что я называю врожденным, это было бы спором о словах. И если кто-нибудь захочет называть так лишь истины, которые мы получаем сначала благодаря инстинкту, то я не стану с ним спорить.

Филалет. Отлично. Но если бы в нашей душе имелись некие знаки, запечатленные в ней от природы и являющиеся принципами познания, то мы могли бы осознать их, лишь если бы они действовали в нас, подобно тому как мы ощущаем влияние обоих принципов, постоянно действующих в нас, а именно желания быть счастливыми и боязни быть несчастными.

Теофил. Существуют принципы познания, оказывающие такое же постоянное влияние на наши рассуждения, какое оказывают практические принципы на наши желания; так, например, все пользуются, не сознавая этого, правилами умозаключения в силу некоей природной логики.

§ 4. Филалет. Правила нравственности нуждаются в доказательстве, следовательно, они не врождены; в качестве примера можно привести правило, служащее источником социальных добродетелей: делайте другим лишь то, что Вы хотели бы, чтобы делали Вам самим.

Теофил. Вы все время повторяете то возражение, которое я уже опроверг. Я согласен, милостивый государь, что существуют правила нравственности, не являющиеся врожденными принципами, но это не значит, что они не врожденные истины, так как производная истина является врожденной, если мы можем извлечь ее из нашего духа. Но

существуют врожденные истины, которые мы находим в себе двояким образом: с помощью ума (lumière) и с помощью инстинкта. Названные мною только что истины доказываются с помощью наших идей, т. е. с помощью природного ума. Но существуют выводы из природного ума, являющиеся принципами по отношению к инстинкту. Так, мы склонны к актам человеколюбия благодаря инстинкту, ибо это нам нравится, и благодаря разуму, ибо это справедливо. Следовательно, в нас имеются инстинктивные истины, являющиеся врожденными принципами, которые мы чувствуем и признаем, даже если мы не имеем доказательства их — доказательства, получаемого, однако, когда мы принимаемся за объяснение этого инстинкта. Так, мы пользуемся законами умозаключения в силу какого-то неотчетливого и как бы инстинктивного познания, но логики выясняют их основания, подобно тому как и математики выясняют то, что мы делаем при ходьбе и прыганье, не думая об этом. Что касается правила, требующего делать другим лишь то, что мы хотели бы, чтобы они делали нам, то оно нуждается не только в доказательстве, но и в разъяснении. Если бы это зависело от нас, то мы хотели бы от других излишнего; значит ли это, что мы должны делать излишнее и другим? Мне скажут, что здесь имеют в виду только справедливую волю. Но это значит, что данное правило не только не может служить мерилом, а, наоборот, нуждается в таковом. Подлинный смысл этого правила заключается в том, что для вынесения справедливого суждения надо стать на точку зрения другого человека.

§ 9. Филалет. Часто совершают дурные поступки без всяких угрызений совести; так, например, при взятии города штурмом солдаты совершают без всяких колебаний самые дурные поступки; некоторые цивилизованные народы оставляли на произвол судьбы своих детей; некоторые карибские племена [71] оскопляют своих детей, чтобы откармливать и поедать их. Гарсиласо де ла Вега [72] сообщает, что некоторые перуанские народы захватывали в плен женщин, чтобы сделать из них своих наложниц, и кормили детей до 13 лет, после чего их съедали, поступая таким же образом с их матерями, как только они переставали рожать детей. В «Путешествии» Баумгартена сообщается, что в Египте был один дервиш, считавшийся святым, eo quod non foeminarum unquam esset ac puerorum, sed tantum asellarum concubitor atque mularum [73].

Т е о ф и л. Наука о нравственности (кроме инстинктов вроде того, который побуждает нас искать радости и избегать печали) врождена таким же образом, как и арифметика, поскольку она тоже зависит от доказательств, доставляемых разумом (la lumière interne). А так как доказательства не бросаются сразу в глаза, то не удивительно, что люди не всегда и не сразу сознают все то, чем они обладают внутри себя, и не прочитывают с достаточной быстротой естественного закона, начертанного, согласно апостолу Павлу [74], Богом в их духе. Однако так как нравственность важнее арифметики, то Бог наделил человека инстинктами, под влиянием которых последний повинуется сразу и без размышлений требованиям разума. Таким же образом мы ходим согласно законам механики, не думая об этих законах, и точно так же мы едим не только потому, что это нам необходимо, но еще более потому, что это доставляет нам удовольствие. Но эти инстинкты не определяют наших поступков непреодолимым образом. Мы сопротивляемся им с помощью страстей, мы затемняем их с помощью предрассудков и извращаем их с помощью привычек противоположного характера. Однако чаще всего мы признаем эти инстинкты совести и даже следуем им, если только не берут верх более сильные впечатления. Наиболее многочисленная и здоровая часть человеческого рода подчиняется им. Жители Востока и греки или римляне, Библия и Коран единодушны в этом; магометанская полиция обычно наказывает за поступки вроде тех, о которых упоминает Баумгартен, и нужно быть столь же одичалым, как американские дикари, которые по своей жестокости превосходят даже зверей, чтобы одобрять их обычаи. Однако эти самые дикари в других случаях отлично понимают, что такое справедливость, и хотя нет, быть может, такого дурного обычая, который не одобрялся бы где-нибудь в известных случаях, однако мало таких обычаев, которые не осуждались бы в большинстве случаев большинством людей. Это не случайно, и так как это произошло не под влиянием одного только размышления, то должно объясняться отчасти природными инстинктами. К этому присоединились обычай, традиция, воспитание, но природное влечение есть причина того, что обычай чаще всего склонялся на сторону этих обязанностей. Точно так же природное влечение является причиной возникновения традиции, признающей бытие Божие. Но природа наделила человека и даже большинство животных привязанностью

и кротостью по отношению к себе подобным. Даже тигр parcit cognatis maculis [75]; отсюда афоризм римского юриста: «Quia inter omnes homines natura cognationem constituit, inde hominem homini insidiari nefas esse» [76]. Исключение составляют разве только пауки, пожирающие друг друга, причем дело доходит до того, что самка пожирает самца после совокупления с ним. Кроме этого общего социального инстинкта, который у человека можно назвать человеколюбием, существуют другие, более частные, как, например, тяготение самца к самке, любовь отцов и матерей к их детям, которую греки называли στοργή, и другие аналогичные склонности, составляющие то естественное право или, вернее, подобие права, которому, согласно римским юристам, природа научила животных. Но у человека, в частности, встречается известная забота о достоинстве и приличиях, побуждающая нас скрывать вещи, унижающие нас, щадить стыдливость, питать отвращение к кровосмешению, хоронить трупы, никоим образом не есть людей и живых животных. Мы заботимся, далее, о своей репутации даже более, чем это необходимо для жизни; мы испытываем угрызения совести и переживаем те laniatus et ictus, те муки и терзания, о которых пишет вслед за Платоном Тацит [77], не говоря уже о страхе перед будущим и перед высшей силой, возникающем тоже довольно естественным образом. Во всем этом есть нечто реальное, но в сущности эти естественные впечатления, каковы бы они ни были, являются только помощниками разума и знаками подаваемых природой советов. Ведь здесь имеют большое значение обычай, воспитание, традиция, разум, но человеческая природа также играет здесь свою роль. Правда, без содействия разума этих элементов было бы недостаточно для того, чтобы придать нравственности полную достоверность. Наконец, неужели станут отрицать то, что человек стремится по природе, например, избегать всякой гадости, под тем предлогом, что встречаются люди, любящие сквернословить, что имеются даже люди, которые вынуждены по своей профессии иметь дело с испражнениями, и что в Бутане есть народы, у которых царские испражнения считаются чем-то ароматным. Я думаю, милостивый государь, что по существу Вы согласны со мной относительно этих природных инстинктов, влекущих нас к добродетелям, хотя Вы, быть может, скажете, как Вы это сказали относительно инстинкта, влекущего нас к радости и

счастью, что эти впечатления не представляют врожденных истин. Но я уже на это ответил, что всякое чувство есть восприятие некоторой истины и что естественное чувство есть восприятие некоторой врожденной истины, хотя очень часто такой же неотчетливой, как и опыт внешних чувств. Таким образом, врожденные истины можно отличать от природного ума (заключающего в себе лишь то, что познаваемо отчетливым образом), подобно тому как следует отличать род от содержащегося в нем вида, так как врожденные истины заключают в себе как инстинкты, так и природный ум [78].

§ 11. Филалет. Человек, который знал бы естественные границы справедливого и несправедливого, но тем не менее нарушал бы их, должен был бы считаться отъявленным врагом спокойствия и счастья общества, членом которого он является. Но люди ежеминутно нарушают их, значит, они не знают их.

Теофил. Говорить так — значит подходить к вещам слишком теоретически. Мы ежедневно наблюдаем, что люди поступают вразрез со своими знаниями, скрывая их от себя самих, когда, следуя своим страстям, они направляют свои помыслы в другую сторону. Если бы это было не так, то люди не ели бы и не пили бы того, что, как они знают, должно повредить их здоровью и даже повлечь за собой их смерть; они не пренебрегали бы своими делами; они не делали бы того, что делали в известных отношениях целые народы. Будущее и логические рассуждения редко оказывают на нас такое же действие, как настоящее и чувства. Это отлично знал тот итальянец, который, будучи приговорен к пытке, твердо решил все время думать о виселице во время мучений, чтобы выдержать их; иногда слышно было, как он говорил: «Io ti vedo» [79]; он рассказал об этом впоследствии, выйдя на волю. Если не принять твердого решения иметь в виду истинное благо или истинное зло, чтобы следовать им или избегать их, то поддаешься увлечению, и с самыми настоятельными потребностями земной жизни происходит то, что происходит по отношению к раю и аду даже у самых верующих людей.

Cantantur haec, laudantur haec,
Dicuntur, audiuntur.
Scribuntur haec, leguntur haec,
Et lecta negliguntur [80].

Филалет. Всякий принцип, который считается врожденным, должен признаваться справедливым и выгодным.

Теофил. Вы все возвращаетесь к неоднократно уже опровергнутому мною предположению, будто всякая врожденная истина всегда и всем известна.

§ 12. Филалет. Но публичное разрешение нарушать закон доказывает, что закон этот не врожден. Так, например, закон любить и сберегать своих детей нарушался древними, когда они бросали их на произвол судьбы.

Теофил. Если даже допустить наличие такого нарушения закона, то отсюда следует только, что поступающие так люди неправильно прочли письмена природы, начертанные в наших душах, но иногда сильно затуманенные нашими страстями; кроме того, чтобы безусловно убедиться в необходимости обязанностей, следует рассмотреть доказательство их, что является делом далеко не обычным. Если бы геометрия так же противоречила нашим страстям и нашим интересам, как нравственность, то мы бы так же спорили против нее и нарушали ее вопреки всем доказательствам Евклида и Архимеда, которые мы называли бы тогда бреднями и считали бы полными ошибок. Иосиф Скалигер [81], Гоббс и другие авторы, выступавшие против Евклида и Архимеда, не были бы так одиноки в этом отношении. Только жажда славы, которую эти авторы рассчитывали удовлетворить решением проблемы квадратуры круга и других трудных задач, могла ослепить до такой степени столь выдающихся людей. А если бы другие люди имели тот же самый интерес, то они поступили бы таким же образом.

Филалет. Всякая обязанность предполагает идею закона, а закон немыслим без предписавшего его законодателя или без наград и наказаний [82].

Теофил. Могут быть естественные награды и наказания без законодателя; так, например, невоздержанность наказывается болезнями. Однако так как она не всем вредит сразу, то, признаюсь, нет такой заповеди, которой мы безусловно подчинялись бы, если бы не существовало Бога, не оставляющего никакого преступления без наказания и никакого хорошего поступка без награды

Филалет. Следовательно, идеи Бога и загробной жизни тоже врождены?

Теофил. Я признаю это в указанном мной выше смысле.

Филалет. Но идеи эти не только не запечатлены от природы в уме всех людей, а, наоборот, не представляются достаточно ясно и отчетливо даже уму многих ученых, специальностью которых является точное исследование вещей. Тем более они не могут быть известны всем людям.

Теофил. Вы опять возвращаетесь к тому предположению, будто то, что не известно, не врождено,— предположению, неоднократно мною опровергнутому. Врожденное еще не значит сразу ясно и отчетливо познанное; чтобы осознать его, нужно часто много внимания и методичности; ученые люди не всегда обнаруживают эти качества, а тем менее обнаруживают их все прочие люди.

§ 13. Филалет. Но если люди могут не знать или сомневаться в том, что врождено, то напрасно говорить нам о врожденных принципах и пытаться доказать их необходимость; принципы эти не только не помогут нам убедиться в истине и достоверности вещей, как нас в этом уверяют, но, наоборот, мы окажемся с этими принципами в том же состоянии неуверенности, что и без них.

Теофил. Нельзя сомневаться во всех врожденных принципах. Вы сами это признали по отношению к тождественным предложениям или принципу противоречия, согласившись, что существуют бесспорные принципы, хотя Вы признали их тогда врожденными. Но отсюда не следует, что все то, что врождено и связано необходимым образом с этими врожденными принципами, обладает также сразу несомненной очевидностью.

Филалет. Никто, насколько я знаю, не взял еще на себя задачу составить точный каталог этих принципов.

Теофил. Но разве до сих пор кто-либо составил полный и точный каталог геометрических аксиом?

§ 15. Филалет. Лорд Герберт [83] желал перечислить некоторые из этих принципов и свел их к следующим: 1. Существует высший Бог. 2. Ему следует поклоняться. 3. Добродетель вместе с благочестием есть лучшая форма богопочитания. 4. Следует раскаиваться в своих грехах. 5. Существуют награды и наказания в загробной жизни. Я согласен, что это очевидные истины, и притом такие, что если их толком объяснить, то разумное существо не может не признать их. Но мои единомышленники утверждают, что многого не хватает для того, чтобы это были врожденные понятия. И если эти пять положений представляют общепринятые понятия, запечатленные в наших душах

перстом Божиим, то существует множество других положений, которые следует причислить сюда же.

Теофил. Я согласен с этим, поскольку я считаю все необходимые истины врожденными, и я присоединяю к этому даже инстинкты. Но должен заметить, что эти пять положений вовсе не врожденные принципы, так как, по-моему, их можно и должно доказывать.

§ 18. Филалет. В положении третьем, утверждающем, что добродетель — самая приятная Богу форма богопочитания, не ясно, что подразумевают под добродетелью. Если понимать это слово в наиболее распространенном смысле, т. е. называть добродетелью то, что считается похвальным, согласно различным взглядам, господствующим в разных странах, то положение это не только не очевидно, но даже неверно. Если даже добродетелью называть поступки, соответствующие воле Божией, то мы будем иметь перед собою idem per idem [84], и названное положение даст нам немного, так как оно будет означать только, что Бог считает приятным то, что соответствует его воле. То же самое можно сказать о понятии греха в четвертом положении.

Теофил. Я не помню, чтобы принято было считать добродетелью нечто зависящее от взглядов; во всяком случае, не так думают философы. Правда, название добродетели зависит от взглядов тех, кто дают его различным поступкам или привычкам в зависимости от того, считают ли они их хорошими или дурными и пользуются ли при этом разумом; но все согласны в целом насчет понятия добродетели вообще, хотя и применяют его различным образом. Согласно Аристотелю и некоторым другим, добродетель заключается в привычке умерять страсти разумом, а еще проще — в привычке поступать согласно разуму. И это не может не быть приятным тому, кто является высшим и последним основанием вещей, для которого ничто не безразлично, а менее всего поступки разумных существ.

§ 20. Филалет. Обыкновенно говорят, что поступки, воспитание и вообще взгляды окружающих могут затемнить принципы нравственности, признаваемые врожденными. Но если это соображение правильно, то оно сводит на нет доказательство, извлекаемое якобы из всеобщего согласия. Многие люди рассуждают следующим образом: принципы, признаваемые здравомыслящими людьми, врождены; мы и наши единомышленники —

здравомыслящие люди; следовательно, наши принципы врождены. Довольно забавный способ рассуждать, приводящий прямиком к непогрешимости!

Т е о ф и л . Что касается меня, то я пользуюсь общим согласием не как основным доказательством, но как подтверждением, поскольку врожденные истины, рассматриваемые как знание, присущее разуму от природы, несут с собой знаки, подобно геометрии, так как они заключены в непосредственных принципах, которые Вы сами считаете бесспорными. Но, признаюсь, труднее отделить инстинкты и некоторые другие природные навыки от обычаев, хотя чаще всего, по-моему, это можно сделать. Впрочем, мне кажется, что народы, развившие свой ум, имеют некоторое основание приписывать себе более здравого смысла, чем варварам, так как, покорив и укротив их почти так же легко, как животных, они этим достаточно убедительно показывают свое превосходство. Если не всегда можно справиться с ними, то лишь потому, что, подобно животным, они укрываются в непроходимых чащах, где их трудно настигнуть, да и игра не стоит свеч. Культура ума — несомненное преимущество, и если позволено говорить в пользу варварства, против культуры, то с таким же правом можно будет нападать на разум в пользу животных и принимать всерьез остроумные выходки г. Депрео в одной из его сатир, где, оспаривая преимущество человека перед животными, он спрашивает:

L'ours a peur du passant, ou le passant de l'ours?
Et si, par un édit des pâtres de Libye,
les lions videraient les parcs de Numidie, etc [85].

Следует, однако, признать, что в некоторых важных вопросах варвары превосходят нас, в особенности в отношении телесной крепости; но даже в отношении души их практическая нравственность с известной стороны лучше нашей, так как у них нет ни корыстолюбия, ни властолюбия. Можно даже прибавить к этому, что общение с христианами во многих отношениях ухудшило их нравы: христиане научили их пьянствовать, привезя с собой водку, браниться, богохульствовать и предаваться другим, не известным им до того порокам. У нас больше, чем у них, и хорошего и дурного. Дурной европеец хуже дикаря: он изощрен во зле. Однако ничто не может помешать людям соединить преимущества, данные природой этим народам, с преимуществами, даваемыми нам разумом.

Ф и л а л е т. Но что Вы ответите, милостивый государь, на следующую дилемму, предложенную одним из моих друзей? Я хотел бы, говорит он, чтобы сторонники учения о врожденных идеях объяснили мне, могут ли воспитание и обычаи устранить эти принципы или нет. Если не могут, то мы должны встречать эти принципы у всех людей, и они должны ясно обнаруживаться у каждого человека в отдельности. Если же они могут быть искажены посторонними влияниями, то они должны обнаруживаться с большей отчетливостью и яркостью, когда они ближе к своему источнику, т. е. у детей и невежд, на кого посторонние мнения оказали меньшее влияние. Какую бы из этих альтернатив ни выбрали защитники учения о врожденных идеях, они убедятся, говорит он, что она опровергается непреложными фактами и постоянным опытом.

Т е о ф и л. Я удивляюсь тому, что Ваш остроумный друг смешал между собой понятия «затемнить» и «устранить», подобно тому как Ваши единомышленники смешивают понятия «не быть» и «не обнаруживаться». Врожденные идеи и истины не могут быть устранены, но они затемняются у всех людей (каковы они в настоящее время) тем, что люди поглощены своими телесными потребностями, а часто они еще более затемняются влиянием дурных привычек. Свет этих врожденных начал всегда сиял бы в нашем разуме и согревал бы нашу волю, если бы неотчетливые, чувственные восприятия не завладевали нашим вниманием. Об этой внутренней борьбе Священное писание говорит не менее красноречиво, чем древняя и новая философия.

Ф и л а л е т. Таким образом, мы оказываемся погруженными в такой густой мрак и пребываем в такой неуверенности, как если бы вовсе не было этих лучей внутреннего света.

Т е о ф и л. Боже сохрани, ведь в таком случае у нас не было бы ни наук, ни законов, ни даже разума.

§ 21, 22 и т. д. Ф и л а л е т. Но Вы, надеюсь, признаете по крайней мере силу предрассудков, благодаря которым часто принимают за данное природой то, что обязано своим существованием дурному обучению детей и дурным привычкам, привитым им воспитанием и средой.

Т е о ф и л. Признаюсь, Ваш превосходный автор говорит об этом прекрасные вещи, имеющие свое значение, если их правильно понимать, но я не думаю, чтобы они противоречили правильно понятому учению о том, что

дается природой, или о врожденных истинах. И вряд ли он стал бы слишком расширительно толковать свои замечания, ведь и я равным образом убежден как в том, что за истины принимают различные взгляды, являющиеся только плодом привычки и легковерия, так и в том, что существует множество истин, которые некоторые философы хотели бы выдать за предрассудок и которые, однако, основываются на здравомыслящем разуме и природе. Мы имеем столько же, если не больше, оснований остерегаться тех, которые — чаще всего под влиянием честолюбия — хотят вводить новшества, как и не доверять старым взглядам. После продолжительных размышлений над старым и новым я нашел, что большинство принятых взглядов содержит в себе здравый смысл. Я хотел бы поэтому, чтобы талантливые люди предпочитали удовлетворять свое честолюбие, подвигаясь вперед и созидая, чем отступая и разрушая. И я желал бы, чтобы мы походили скорее на римлян, строивших прекрасные общественные здания, чем на того вандальского короля, которому его мать советовала разрушить их, так как он не мог надеяться прославиться постройкой столь же грандиозных сооружений [86].

Ф и л а л е т. Ученые люди, выступавшие против учения о врожденных истинах, хотели помешать тому, чтобы под прикрытием этих красивых слов не пропустили контрабандой предрассудков и не потворствовали лености мысли.

Т е о ф и л. В этом пункте я с Вами согласен и не только не одобряю измышления различных сомнительных принципов, но я хотел бы, чтобы старались доказать даже аксиомы Евклида, как это пытались сделать некоторые древние авторы [87]. А когда меня спрашивают о путях познания и исследования врожденных принципов, то я отвечаю, как уже раньше говорил, что, за исключением инстинктов, основания которых нам неизвестны, надо пытаться свести их к первичным принципам, т. е. к тождественным или непосредственным аксиомам, при помощи определений, являющихся не чем иным, как отчетливым изложением идей. Я не сомневаюсь в том, что даже Ваши единомышленники, все еще остающиеся противниками учения о врожденных истинах, одобрят этот метод, который, кажется, соответствует их главной цели.

Глава III

ДАЛЬНЕЙШИЕ СООБРАЖЕНИЯ О ВРОЖДЕННЫХ ПРИНЦИПАХ, КАК УМОЗРИТЕЛЬНЫХ, ТАК И ПРАКТИЧЕСКИХ

§ 3. Ф и л а л е т. Вы хотите, чтобы истины были сведены к первичным принципам; признаюсь, что если существует какой-нибудь принцип, то, бесспорно, следующий: «Невозможно, чтобы одна и та же вещь в одно и то же время была и не была». Однако трудно, кажется, утверждать, что он врожденный, так как для этого надо признать также, что идеи невозможности и тождества врождены.

Т е о ф и л. Разумеется, сторонники учения о врожденных истинах должны утверждать и быть убежденными в том, что эти идеи тоже врожденные, и, признаюсь, я придерживаюсь их взгляда. Идеи бытия, возможного, тождественного настолько прирождены нам, что они входят во все наши мысли и рассуждения, и я считаю их присущими нашему духу. Но я уже сказал, что на них не всегда обращают достаточное внимание и что их распознают лишь со временем. Я указал также, что мы, так сказать, врождены самим себе, и так как нам самим присуще бытие, то оно врождено нам, и познание бытия содержится в нашем познании самих себя. Нечто подобное можно сказать и о других общих понятиях.

§ 4. Ф и л а л е т. Если идея тождества дана природой и, следовательно, столь очевидна и присуща духу, что мы должны знать ее с колыбели, то я хотел бы, чтобы какой-нибудь семилетний ребенок или даже семидесятилетний старец объяснил мне, остается ли человек — это творение, состоящее из души и тела,— тем же самым, когда изменилось его тело, и является ли, допуская учение о метемпсихозе, Евфорб тем же существом, что и Пифагор [88].

Т е о ф и л. Я неоднократно указывал, что то, что дано нам от природы, благодаря этому еще не становится нам известным с колыбели; нам, может быть, даже известна какая-нибудь идея, хотя мы не в состоянии решить сразу все связанные с нею вопросы. Это все равно, как если бы кто-нибудь стал уверять, будто ребенок не может понять, что такое квадрат и его диагональ, на том основании, что ему трудно будет понять, что диагональ несоизмерима со стороной квадрата. Что же касается вопроса по существу, то он мне кажется убедительно решенным учением

о монадах, которое я изложил в другом месте [89] и о котором я буду говорить подробнее в дальнейшем.

§ 6. Филалет. Я вижу, что напрасно стал бы возражать Вам, что аксиома, согласно которой целое больше части, не врождена, поскольку идеи целого и части относительны и зависят от идей числа и протяжения. Ведь Вы, очевидно, станете утверждать, что существуют соответствующие врожденные идеи и что идеи числа и протяжения тоже врождены.

Теофил. Вы правы, и притом я думаю, что скорее идея протяжения следует за идеями целого и части.

§ 7. Филалет. Что скажете Вы об истине, согласно которой следует почитать Бога? Врождена ли она?

Теофил. Я думаю, что из обязанности почитать Бога следует, что при всякой возможности нужно показать, что его почитают выше всякого другого предмета и что это необходимое следствие из его идеи и из его бытия, а это, по-моему, означает, что эта истина врожденная.

§ 8. Филалет. Но пример атеистов доказывает, по-видимому, что идея Бога не врождена. Не говоря о тех атеистах, о которых упоминают древние авторы, разве не были открыты целые народы, совершенно не обладающие ни идеей Божества, ни словами для обозначения Бога и души? Таковы племена, живущие у Солданийского залива, в Бразилии, на Карибских островах, в Парагвае.

Теофил. Покойный г-н Фабриций [90], знаменитый гейдельбергский теолог, написал апологию человеческого рода, желая оградить его от обвинений в атеизме. Это был очень основательный автор, стоявший выше многих предрассудков. Однако я не намерен вдаваться в обсуждение вопросов фактического порядка. Я готов допустить, что существуют целые народы, никогда не думавшие ни о высшей субстанции, ни о том, что такое душа. Я вспоминаю, что когда по моей просьбе, поддержанной знаменитым г-ном Витсеном [91], хотели достать для меня в Голландии перевод на язык племени барантола молитвы «Отче наш», то стали в тупик перед следующим местом: «Да святится имя Твое», так как нельзя было объяснить туземцам, что означает слово «святой». Я вспоминаю также, что в составленном для готтентотов символе веры пришлось перевести термин «святой дух» туземными словами, означающими нежный и приятный ветерок (что не лишено смысла), так как наши греческие и латинские слова πνεῦμα, anima, spiritus первоначально означали просто

вдыхаемый воздух или ветер как одну из тончайших вещей, известных нам благодаря чувствам, а, желая ввести людей постепенно в область сверхчувственного, приходится начинать с чувств. Однако все эти трудности, стоящие на пути приобретения отвлеченных знаний, ничего не говорят против врожденных знаний. Существуют народы, не имеющие никакого слова, соответствующего понятию бытия; но разве мы сомневаемся в том, что они знают, что значит «быть», хотя они специально об этом и не думают? Впрочем, то, что я прочел у нашего превосходного автора об идее Бога («Опыт о человеческом разумении», кн. I, гл. III, § 9), я нахожу столь прекрасным и соответствующим моим взглядам, что не могу не привести здесь этот отрывок (1, 115). Вот это место: «Люди... едва ли могут избежать обладания некоторыми идеями тех вещей, названия которых имеют случай часто слышать от тех, с кем общаются. И если идея несет с собой представления о превосходстве, величии или о чем-нибудь необыкновенном, если ей сопутствуют опасения и беспокойство, если страх перед абсолютной и непреодолимой силой внедряет ее в ум, она проникает все глубже и распространяется все дальше, особенно если она в такой степени, как идея Бога, согласна со всеобщим светом разума и естественным образом поддается выводу из любой области нашего знания. Во всех делах творения так ясно видны признаки необычайной мудрости и силы, что всякому разумному существу, которое серьезно подумает о них, не может не удаться открытие Божества. А влияние, которое необходимо должно иметь открытие такого существа на душу всех хоть раз слышавших о нем, столь велико и пробуждает столько мыслей и выводов, что, если бы можно было найти где-нибудь целый народ, столь грубый, что он не имеет понятия о Боге, это показалось бы мне более удивительным, чем если бы он не имел понятия о числах или огне». Я хотел бы иметь возможность привести слово в слово ряд других отличных отрывков из труда нашего автора, однако я вынужден пройти мимо них. Скажу здесь только, что автор этот, говоря о самом непосредственном свете разума, согласном с идеей Бога, и о том, что отсюда естественно вытекает, по-видимому, близок к моим взглядам на врожденные истины; что же касается того, что столь же странно представить себе людей, совершенно лишенных идеи Бога, как удивительно было бы найти людей, не имеющих никакого понятия о числах или об огне, то

я замечу по этому поводу, что жители Марианских островов, названных так по имени испанской королевы, покровительницы отправлявшихся туда миссий, не имели, когда их открыли, никакого понятия об огне, как это видно из сообщения, опубликованного и присланного мне патером Гобьеном [92], французским иезуитом, главой заокеанских миссий.

§ 16. Филалет. Если на основании того, что все разумные люди обладают идеей Бога, мы вправе заключить, что идея эта врожденная, то и добродетель должна быть врожденной, поскольку разумные люди всегда обладали истинной идеей ее.

Теофил. Врождена не добродетель, а идея ее, и, вероятно, Вы имеете в виду именно это.

Филалет. Существование Бога столь же достоверно, как достоверно то, что противоположные углы, образованные пересечением двух прямых линий, равны. Никогда не было разумного существа, которое, занявшись добросовестно исследованием истинности обоих этих положений, отказалось бы признать их. Однако существует, несомненно, множество людей, которые, не задумываясь никогда над этим вопросом, одинаково не знают обеих этих истин.

Теофил. Я согласен с этим, но тем не менее они врождены, т. е. их можно найти в самих себе.

§ 8. Филалет. Хорошо было бы также обладать врожденной идеей субстанции, но в действительности у нас ее нет ни врожденной, ни приобретенной, так как мы не получаем ее ни путем ощущения, ни путем рефлексии.

Теофил. Я думаю, что нам достаточно рефлексии, чтобы найти идею субстанции в нас самих, являющихся субстанциями. Это одно из важнейших понятий, но мы поговорим о нем, быть может, подробнее в дальнейшем.

§ 20. Филалет. Если существуют врожденные идеи, находящиеся в духе, хотя дух и не мыслит о них актуальным образом, то они должны по крайней мере находиться в памяти, откуда они извлекаются путем воспоминаний [93], т. е. они должны узнаваться, когда о них вспоминают, подобно тому как узнаются восприятия, бывшие раньше в душе; в противном случае воспоминание могло бы существовать без воспоминания. Воспоминание отличается от всякой другой формы мышления именно внутренним убеждением в том, что такая-то идея находилась раньше в нашем духе.

Теофил. Для того чтобы знания, идеи или истины находились в нашем духе, нет необходимости, чтобы мы о них мыслили когда-либо актуальным образом; они представляют лишь природные склонности, т. е. активные и пассивные способности и предрасположения, нечто большее, чем tabula rasa. Правда, платоники полагали, что мы уже мыслили раньше актуальным образом о том, что мы снова находим в себе, и для опровержения их недостаточно сказать, что мы не помним этого, так как известно, что в памяти у нас всплывает множество прежних наших мыслей, о которых мы совершенно забыли. Известен случай, когда человеку показалось, что он сочинил новое стихотворение; в действительности же оказалось, что он задолго до того дословно прочитал его у одного древнего поэта. Часто нам необычайно легко понять некоторые вещи благодаря тому, что мы их поняли уже раньше, хотя и не помним этого. Может случиться, что ребенок, ослепнув, забудет, что он когда-то видел свет и цвета, как это было с ослепшим в возрасте двух с половиной лет от оспы знаменитым Ульриком Шейнбергом, родом из Вейде в Нагорном Пфальце, умершим в 1649 г. в Кёнигсберге в Пруссии, где он преподавал философию и математику, вызывая всеобщее восхищение. Может также случиться, что такой человек сохранит следы прежних впечатлений, не помня о них. Я думаю, что в сновидениях у нас часто воскресают таким образом наши прежние мысли. Когда Юлий Скалигер прославил в стихах знаменитых веронцев, то во сне ему явился некий Брегноль, баварец по происхождению, но поселившийся в Вероне, с жалобой на то, что он его забыл. Хотя Юлий Скалигер не мог вспомнить, что он раньше слышал что-нибудь о нем, тем не менее он под влиянием этого сновидения сочинил в честь Бругноля элегические стихи. Впоследствии его сын Иосиф Скалигер, будучи в Италии, узнал, что некогда в Вероне был знаменитый грамматик или ученый-критик с этим именем, содействовавший возрождению наук в Италии. Всю эту историю вместе с элегией можно прочесть в стихотворениях Скалигера-отца и в письмах сына. Она приведена также в «Scaligerana», составленных на основании бесед с Иосифом Скалигером. Весьма возможно, что Юлий Скалигер знал что-нибудь о Бругноле, но уже не помнил этого и его сновидение было отчасти воскрешением какой-то старой идеи, хотя это и не было в собственном смысле слова воспоминанием, порождающим в нас

убеждение, что мы уже раньше имели эту самую идею. Во всяком случае я не вижу никакой необходимости думать, будто от какого-нибудь восприятия не остается никакого следа, если следы эти не настолько ярки, чтобы вызвать у нас воспоминание, что мы имели раньше это восприятие.

§ 24. Филалет. Признаюсь, Вы отвечаете довольно приемлемо на наши возражения против учения о врожденных истинах. Возможно также, что мои единомышленники, борясь с ним, понимают слова «врожденные идеи» не в том смысле, который Вы им придаете. Поэтому я хочу только сказать Вам, что мы имели некоторые основания бояться, как бы учение о врожденных истинах не послужило предлогом для ленивых умов избавиться от необходимости производить исследование и не дало бы возможности всякого рода псевдоученым выставить в качестве руководящего принципа [94], что принципы не должны подвергаться обсуждению.

Теофил. Я уже сказал, что если Ваши единомышленники поставили себе целью поощрять поиски доказательств истин, которые могут быть доказываемы,— независимо от того, врождены эти истины или нет,— то я вполне разделяю их мнение; а учение о врожденных истинах, как я их понимаю, не должно отвращать от этого никого, так как, не говоря о том, что надо исследовать, на чем основаны инстинкты, одно из моих основных положений гласит, что надо искать доказательство даже аксиом. Я вспоминаю, что когда в Париже издевались над престарелым Робервалем [95] — теперь уже покойным — за то, что он по примеру Аполлония и Прокла хотел доказать аксиомы Евклида, то я показал пользу подобного исследования. Что касается принципа, выдвигаемого людьми, утверждающими, что не следует спорить с тем, кто отрицает принципы, то он правомерен лишь по отношению к тем принципам, которых нельзя доказать и в которых нельзя усомниться. Правда, во избежание скандалов и беспорядков можно создать для диспутов и других публичных выступлений правила, запрещающие оспаривать известные установленные истины, но это касается скорее полиции, чем философии.

Книга вторая

ОБ ИДЕЯХ

Глава I

В КОТОРОЙ РАССМАТРИВАЮТСЯ ИДЕИ ВООБЩЕ И ИССЛЕДУЮТСЯ ПОПУТНО, ПОСТОЯННО ЛИ МЫСЛИТ ДУША ЧЕЛОВЕКА

§ 1. Филалет. После исследования вопроса о том, врождены ли идеи, перейдем к рассмотрению их природы и их различий. Не правда ли, что идея есть объект мышления?

Теофил. Я готов согласиться с этим, если Вы добавите, что это непосредственный внутренний объект и что этот объект есть выражение природы или качеств вещей. Если бы идея была формой мышления, то она возникала и исчезала бы вместе с соответствующими ей актуальными мыслями; но, будучи объектом мышления, она может и предшествовать мысли, и следовать за ней. Внешние чувственные объекты опосредствованы, поскольку они не могут действовать непосредственно на душу. Один только Бог есть непосредственный внешний объект. Можно было бы сказать, что сама душа есть свой непосредственный внутренний объект, но лишь постольку, поскольку она содержит в себе идеи или то, что соответствует вещам, ибо душа есть некий микрокосм, в котором отчетливые идеи являются представлением Бога, а неотчетливые — представлением вселенной.

§ 2. Филалет. Мои единомышленники, предполагающие, что первоначально душа представляет чистую доску, без всяких знаков и без всяких идей, спрашивают, каким образом она может получить идеи и каким образом

она приобретает их в таком огромном количестве. На это они отвечают в двух словах: путем опыта.

Т е о ф и л. Эта чистая доска, о которой столько говорят, представляет, по-моему, лишь фикцию, не существующую вовсе в природе и имеющую своим источником несовершенные понятия философов, подобно понятиям пустоты, атомов и покоя (абсолютного покоя или же взаимоотносительного покоя двух частей некоторого целого) или первоматерии, которую мыслят свободной от всякой формы. Однородные и лишенные всякого разнообразия вещи, как, например, время, пространство и другие объекты чистой математики, являются всегда лишь абстракциями. Не существует тела, части которого находились бы в покое, и не существует субстанции, которая не отличалась бы чем-нибудь от всякой субстанции. Человеческие души отличаются не только от других душ, но и между собой, хотя отличие это не из тех, которые называются специфическими. Я мог бы, надеюсь, доказать, что всякая субстанциальная вещь — безразлично душа или тело — имеет свое особенное отношение ко всякой другой субстанциальной вещи и каждая из них должна отличаться от другой некоторыми имманентными особенностями. Между тем мыслители, говорящие так много об этой чистой доске, не могут сказать, что же от нее остается после того, как ее лишили идей; они подобны схоластическим философам, которые ничего не оставляют у своей первоматерии. Мне, быть может, ответят, что философы, говоря об этой чистой доске, имеют в виду, что душа обладает от природы и изначально лишь одними голыми способностями. Но способности без всякой деятельности, т. е. чистые потенции схоластической философии, представляют тоже только фикции, не существующие вовсе в природе и получающиеся лишь путем абстракции. В самом деле, где можно найти такую способность, которая заключалась бы в одной потенции, не проявляя никакой деятельности? Всегда существует некоторое конкретное предрасположение к действию, и притом предпочтительно к такому-то действию, а не к иному. И кроме предрасположения существует известная тенденция к действию и даже одновременно бесконечное множество тенденций у каждого субъекта; и тенденции эти дают всегда некоторый результат. Конечно, для того чтобы склонить душу к таким-то и таким-то мыслям и чтобы она обратила внимание на находящиеся в нас идеи, необходим опыт. Но каким образом опыт и чувства могут порождать идеи? Разве у души есть окна, разве она похожа на доску,

на воск? Ясно, что все те, кто представляет себе душу таким образом, делают ее по существу телесной. Мне укажут на принятую среди философов аксиому, что нет ничего в душе, чего не было бы раньше в чувствах. Однако отсюда нужно исключить самое душу и ее свойства. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus [96]. Но душа заключает в себе бытие, субстанцию, единое, тождественное, причину, восприятие, рассуждение и множество других понятий, которых не могут дать нам чувства. Это вполне согласуется со взглядами автора «Опыта...», который находит источник значительной части идей [97] в рефлексии духа о своей собственной природе.

Ф и л а л е т. Вы, надеюсь, согласитесь с этим ученым автором, утверждающим, что все наши идеи получаются либо путем ощущения, либо путем рефлексии, т. е. из наших наблюдений либо над внешними чувственными предметами, либо над внутренними деятельностями нашей души.

Т е о ф и л. Во избежание разногласий, отнявших у нас и без того слишком много времени, я заранее заявляю Вам следующее: слова Ваши о том, что идеи получаются нами от одного из этих двух источников, я понимаю в смысле их актуального восприятия, поскольку я, думается, показал уже, что они находятся в нас до того, как мы их сознаем с известной отчетливостью.

§ 9. Ф и л а л е т. Теперь рассмотрим, когда следует сказать, что душа начинает воспринимать и мыслить идеи актуальным образом. Я знаю, что существует теория, согласно которой душа мыслит постоянно и актуальное мышление так же неотделимо от души, как актуальное протяжение неотделимо от тела (§ 10). Но я не могу себе представить, что для души постоянно мыслить более необходимо, чем для тела постоянно находиться в движении, поскольку восприятие идей является для души тем же, чем движение является для тела. Во всяком случае мне это кажется вполне разумным, и я был бы очень рад, милостивый государь, узнать Ваше мнение по этому поводу.

Т е о ф и л. Как Вы сказали, действие не более присуще душе, чем телу, но лишенное мысли состояние души и абсолютный покой тела кажутся мне одинаково противоречащими природе и совершенно невероятными. Субстанция, начав однажды действовать, будет действовать постоянно, так как все впечатления остаются в ней и только смешиваются с новыми впечатлениями. Если мы ударим какое-нибудь тело, то это вызовет или, вернее, определит

в нем бесконечное множество вихрей, как в жидкости, так как по существу всякое твердое тело обладает известной степенью жидкости, а всякое жидкое тело — известной степенью твердости и невозможно окончательно остановить эти внутренние вихри. Если же тело никогда не находится в покое, то мы вправе думать, что соответствующая ему душа точно так же никогда не будет без восприятий.

Филалет. Но может быть, только творец и хранитель всех вещей обладает той привилегией, что, будучи бесконечным в своих совершенствах, он никогда не спит и не дремлет. Однако это не является вовсе уделом ни одного конечного существа, во всяком случае ни одного такого существа, как человеческая душа.

Теофил. Разумеется, мы спим и дремлем, а Бог избавлен от этого, но отсюда не следует, что мы не имеем никаких восприятий во сне. Наоборот, если внимательнее присмотреться к этому, то мы найдем как раз противоположное.

Филалет. В нас есть нечто обладающее потенцией (puissance) мышления, но отсюда не следует, что мы всегда актуально мыслим.

Теофил. Настоящие потенции никогда не бывают простыми возможностями. В них имеются всегда тенденция и действие.

Филалет. Но положение «Душа мыслит постоянно» не самоочевидно.

Теофил. Я этого и не говорю. Чтобы убедиться в нем, требуется некоторое внимание и размышление. Непросвещенный человек обычно так же не сознает этого, как и давление воздуха или шаровидную форму Земли.

Филалет. Я сомневаюсь в том, чтобы я мыслил в прошлую ночь. Это вопрос факта, который следует решить опытным путем.

Теофил. Его решают так, как доказывают, что существуют незаметные для нас тела и невидимые нами движения, хотя некоторые люди считают все это басней. То же самое относится к бесчисленным малозаметным восприятиям, которые недостаточно выделяются, чтобы их можно было осознавать или вспомнить, но они познаются по вытекающим из них определенным следствиям.

Филалет. Какой-то автор упрекал нас в том, будто мы утверждаем, что душа во время сна перестает существовать, так как мы не чувствуем ее существования. Но это возражение — плод странного недоразумения; мы не

говорим вовсе, что во время сна у человека нет души, так как мы не чувствуем ее существования, а говорим только, что человек не может мыслить, не сознавая этого.

Теофил. Я не читал той книги, где содержится это утверждение, но Вам не без основания можно было бы возразить, что из того, что мы не осознаем мышления, не следует вовсе, будто оно из-за этого прекращается. В противном случае можно было бы на том же основании утверждать, что душа не существует в то время, как мы ее не осознаем. Для опровержения этого возражения следует доказать специально по отношению к мышлению, что оно по сущности своей требует, чтобы его осознавали.

§ 11. Филалет. Нелегко представить себе, чтобы какая-нибудь вещь могла мыслить и не чувствовала бы, что она мыслит.

Теофил. Здесь, без сомнения, узловой пункт всей проблемы; здесь именно кроется затруднение, смутившее ряд ученых людей. Но вот способ избавиться от него. Следует иметь в виду, что мы мыслим одновременно о множестве вещей, но обращаем внимание на наиболее выделяющиеся мысли; да иначе и быть не может, так как если бы мы обращали внимание на все, то надо было бы внимательно мыслить в одно и то же время о бесконечном множестве вещей, которые мы ощущаем и которые производят впечатление на наши чувства. Я иду даже дальше и утверждаю, что от всех наших прошлых мыслей остается нечто и ни одна из них никогда не может окончательно изгладиться. Ведь когда мы спим без сновидений или когда мы оглушены каким-нибудь ударом, падением, болезненным приступом или чем-нибудь другим, то в нас возникает бесконечное множество неотчетливых малых ощущений; даже смерть не может действовать иначе на души живых существ, которые должны, несомненно, рано или поздно снова приобрести отчетливые восприятия, так как все в природе идет своим порядком. Я готов, однако, признать, что в этом смутном состоянии душа лишена удовольствия и страдания, так как они представляют заметные для нас переживания.

§ 12. Филалет. Разве те, с кем мы имеем теперь дело, т. е. картезианцы, полагающие, что душа постоянно мыслит, не приписывают жизни всем животным, отличным от человека, отрицая, однако, у них познающую и мыслящую душу, и не считают бесспорным утверждение, что душа может мыслить, не будучи соединена с телом?

Т е о ф и л. Что касается меня, то я придерживаюсь другого взгляда, и, хотя я согласен с картезианцами в вопросе о том, что душа постоянно мыслит, я не согласен с ними в двух других пунктах. Я думаю, что животные обладают нетленными душами и что человеческие души, как и все другие, всегда соединены с каким-нибудь телом. Я думаю даже, что один только Бог, будучи чистой деятельностью, совершенно свободен от телесности.

Ф и л а л е т. Если бы Вы придерживались взглядов картезианцев, то я умозаключил бы отсюда, что так как тела Кастора и Поллукса [98] могли быть то с душой, то без нее, хотя и оставаясь всегда живыми, и так как душа тоже могла быть то в одном из этих тел, то вне его, то оба они могли обладать только одной душой, которая действовала попеременно в теле обоих этих людей, по очереди спящих и бодрствующих. Таким путем она образовала бы две личности, которые были бы столь же отличны друг от друга, как, например, Кастор и Геркулес.

Т е о ф и л. Я со своей стороны сделаю другое и, кажется, более естественное предположение. Не правда ли, что после некоторого промежутка времени или какой-нибудь крупной перемены можно окончательно потерять все воспоминания? Говорят, будто Слейдан [99] перед смертью забыл все, что он знал. Есть немало других примеров этой печальной участи. Предположим, что такой человек помолодел бы и узнал все снова, стал бы он из-за этого другим человеком? Стало быть, не от памяти зависит тождественность человека. Что касается фикции души, одушевляющей поочередно различные тела,— причем то, что с ней происходит в одном из этих тел, не касается ее в другом,— то это одна из тех противоречащих природе фикций, которые имеют своим источником несовершенные понятия философов вроде понятий пространства бeз тел и тела без движения и которые исчезают, когда мы несколько углубимся в суть дела. Следует помнить, что всякая душа сохраняет все предыдущие впечатления и не может раздвоиться так, как Вы это только что допустили. Будущее у каждой субстанции теснейшим образом связано с прошедшим. Это и составляет тождество личности. Однако воспоминание вовсе не необходимо и не всегда даже возможно по причине множества настоящих и прошедших впечатлений, смешивающихся с нашими настоящими мыслями, так как я вовсе не думаю, чтобы у человека могли быть мысли, которые не произвели бы какого-нибудь, пусть неотчетливого, действия или от которых не сохранилось бы какого-нибудь следа, примешивающегося к последующим мыслям. Можно забыть множество вещей, но можно было бы точно так же вспомнить очень старые вещи, если бы внимание было направлено надлежащим образом.

§ 13. Ф и л а л е т. Людей, спавших без сновидений, никогда нельзя будет убедить в том, что их мысли находились в действии.

Т е о ф и л. Во время сна, даже без сновидений, мы не лишены некоторых слабых ощущений. Само пробуждение свидетельствует об этом, и, чем легче мы просыпаемся, тем сильнее в нас ощущение того, что происходит вовне, хотя это ощущение не всегда достаточно сильно, чтобы разбудить нас.

§ 14. Ф и л а л е т. Очень трудно, кажется, представить себе, что в данное мгновение душа мыслит в спящем человеке, а мгновение спустя — в проснувшемся человеке, причем она не помнит об этом.

Т е о ф и л. Это не только легко представить себе, но нечто подобное даже наблюдается ежедневно во время бодрствования. В самом деле, перед нами постоянно находятся те или иные предметы, которые действуют на наши глаза или на наши уши и, следовательно, оказывают влияние и на душу, а между тем мы не замечаем этого, так как наше внимание приковано к другим предметам до тех пор, пока какой-нибудь предмет не привлечет к себе внимания своим усиленным действием или по какой-нибудь другой причине; это как бы своего рода частный сон по отношению к данному объекту, и сон этот становится общим, когда мы отвращаем свое внимание от всех предметов вместе. Между прочим, разделение внимания для ослабления его есть одно из средств уснуть.

Ф и л а л е т. Я слышал от одного человека, занимавшегося в молодости науками и обладавшего прекрасной памятью, что у него никогда не было сновидений до того, как он захворал лихорадкой, от которой он как раз исцелился ко времени моей беседы с ним в возрасте 25 или 26 лет.

Т е о ф и л. Мне тоже рассказывали об одном гораздо более пожилом ученом, у которого никогда не было сновидений. Но не на одних только сновидениях следует основывать учение о непрерывности восприятий в душе; я показал ведь, что душа даже во сне обладает некоторым восприятием того, что происходит вовне.

§ 15. Ф и л а л е т. Мыслить часто и не сохранить ни на

секунду воспоминания о том, о чем мыслишь,— значит мыслить бесполезным образом.

Т е о ф и л. Все впечатления оказывают свое действие, но не все действия всегда заметны; поворачиваясь в одну сторону, а не в другую, я очень часто делаю это под влиянием сочетания мелких впечатлений, которых я не осознаю и которые делают для меня одно движение более удобным, чем другое. Все наши непроизвольные поступки являются результатом воздействия совокупности малых восприятий; даже наши привычки и страсти, оказывающие такое влияние на наши решения, вытекают отсюда. Ведь эти привычки возникают мало-помалу, и, следовательно, без малых восприятий мы не получили бы вовсе этих заметных для нас предрасположений. Я уже сказал, что человек, который стал бы отрицать это влияние в области нравственности, был бы подобен необразованным людям, отрицающим в физике существование незаметных корпускул. Между тем среди сторонников учения о свободе воли имеются такие, которые, не принимая в расчет этих незаметных впечатлений, способных склонить чашу весов в ту или иную сторону, представляют себе, что в моральных поступках существует полное безразличие наподобие безразличия буриданова осла, находящегося между двумя вязанками сена. Впрочем, подробнее об этом мы поговорим в дальнейшем. Замечу, однако, что эти впечатления склоняют к чему-либо, но не принуждают к этому.

Ф и л а л е т. Быть может, скажут, что у бодрствующего человека, когда он мыслит, известную роль при этом играет его тело и память сохраняется благодаря следам в мозгу, но, когда он спит, душа мыслит вне связи с телом, сама по себе.

Т е о ф и л. Я совсем иного мнения, потому что я думаю, что существует всегда точное соответствие между телом и душой, и потому что телесные впечатления, которых мы не замечаем ни в состоянии бодрствования, ни во сне, служат мне для доказательства того, что и душа обладает подобными же впечатлениями. Я думаю даже, что в душе происходит нечто, соответствующее кровообращению и всем движениям наших внутренних органов, чего мы, однако, не осознаем, подобно тому как люди, живущие около водяной мельницы, не осознают производимого ею шума. Действительно, если бы во время сна или бодрствования в теле имелись впечатления, которые совершенно не действовали или не влияли бы на душу, то следовало бы признать какие-то границы для связи души с телом, как если бы телесные

впечатления обладали известной формой и величиной, для того чтобы душа могла их ощущать; но такое предположение недопустимо, если душа бестелесна, поскольку нет никакого соотношения (proportion) между бестелесной субстанцией и той или иной модификацией материи. Одним словом, убеждение в том, что в душе имеются лишь такие восприятия, которые она осознает, является величайшим источником заблуждений.

§ 16. Ф и л а л е т. Большинство сновидений, которые мы вспоминаем, нелепо и бессвязно. Отсюда следовало бы сделать вывод, что способностью разумно мыслить душа обязана телу или что она не запоминает ни одного из своих разумных монологов.

Т е о ф и л. Существует соответствие между телом и всеми разумными и неразумными мыслями души. У сновидений тоже есть свои следы в мозгу, как и у мыслей бодрствующих людей.

§ 17. Ф и л а л е т. Раз Вы так твердо убеждены в том, что душа мыслит постоянно актуальным образом, то я желал бы, чтобы Вы мне объяснили, какие идеи находятся в душе ребенка до того, как она соединится с телом, или в самый момент этого соединения, до того как она получила какую-нибудь идею путем ощущения.

Т е о ф и л. Мне нетрудно, исходя из моих принципов, удовлетворить Ваше любопытство. Восприятия души всегда соответствуют естественным образом состоянию тела, и если в мозгу имеется множество неотчетливых и неясно выраженных движений, как это бывает у людей с небольшим опытом, то и мысли души (согласно порядку вещей) тоже не могут быть отчетливыми. Однако душа никогда не бывает лишена содействия ощущения, так как она всегда выражает состояние своего тела, а тело всегда испытывает от окружающих его тел бесконечное множество воздействий, которые, однако, часто вызывают только неотчетливое впечатление.

§ 18. Ф и л а л е т. Но вот Вам другой вопрос, задаваемый автором «Опыта...». Я хотел бы, говорит он, чтобы лица, утверждающие с такой уверенностью, будто душа человека, или (что одно и то же) человек, постоянно мыслит, сказали мне, откуда они это знают.

Т е о ф и л. Я не знаю, не требуется ли большей уверенности для отрицания того, что в душе происходит нечто, чего мы не осознаем; ведь то, что заметно для нас, должно состоять из незаметных частей; ничто — ни мысль,

ни движение — не может возникнуть сразу. Наконец, задавать такой вопрос — это все равно, как если бы кто-нибудь спросил в наше время, откуда мы знаем о существовании корпускул.

§ 19. Ф и л а л е т. Я не помню, чтобы лица, утверждающие, что душа постоянно мыслит, утверждали также, что человек постоянно мыслит.

Т е о ф и л. Это, думаю я, потому, что они имеют в виду также душу, отделенную [от тела]. Однако они охотно признают, что человек постоянно мыслит во время соединения души с телом. Что касается меня, имеющего свои основания утверждать, что душа никогда не бывает отделена от тела, то я полагаю, что безусловно можно утверждать, что человек мыслит и будет мыслить постоянно.

Ф и л а л е т. Говорить, что тело протяженно, хотя и не обладает частями, и что некоторая вещь мыслит, хотя и не сознает, что она мыслит, — это, кажется мне, два одинаково непонятных утверждения.

Т е о ф и л. Простите, милостивый государь, но я вынужден сказать Вам, что Ваше утверждение, будто в душе нет ничего, чего бы она не сознавала, являет собой предрешение основания, в круге которого мы уже находились в течение всей нашей первой беседы [100], когда Вы желали воспользоваться этим положением для опровержения учения о врожденных идеях и истинах. Признав это положение, мы, думается, не только пошли бы вразрез с опытом и разумом, но и отказались бы без всяких оснований от своего взгляда, который я, кажется, объяснил достаточно вразумительно. Но не говоря о том, что наши противники при всей своей учености не дали доказательства того, что они утверждают столь часто и решительно по данному вопросу, легко показать им обратное, а именно что для нас невозможно рефлектировать постоянно и явным образом над всеми нашими мыслями; в противном случае наш разум рефлектировал бы над каждой рефлексией до бесконечности, никогда не будучи в состоянии перейти к какой-нибудь новой мысли. Так, например, сознавая какое-нибудь наличное ощущение, я должен был бы постоянно думать, что я думаю о нем, а также думать, что я думаю, что думаю о нем, и так далее до бесконечности. В действительности же я должен перестать размышлять над всеми этими размышлениями, и должна явиться наконец некоторая мысль, которую мы оставляем, не мысля о ней, в противном случае мы постоянно топтались бы на месте.

Ф и л а л е т. Но разве нельзя с тем же основанием утверждать, что человек постоянно голоден, поскольку он может быть голоден, не сознавая этого.

Т е о ф и л. Нет, тут есть большая разница: у голода свои особые причины, которые не всегда имеют место. Однако верно все же, что, будучи голодными, мы не думаем об этом беспрестанно; когда же мы думаем об этом, то сознаем это, так как чувство голода очень хорошо заметно. В желудке всегда имеются раздражения, но они должны стать достаточно сильными, чтобы вызвать голод. То же самое различие следует всегда проводить между мыслями вообще и заметными мыслями. Таким образом, аргумент этот, приводимый в насмешку над нашими взглядами, только подтверждает их.

§ 23. Ф и л а л е т. Теперь можно спросить, когда же человек начинает иметь идеи в своем мышлении; а на это, мне кажется, следует ответить, что как только он получает первое ощущение.

Т е о ф и л. Я придерживаюсь того же взгляда, но исхожу при этом из несколько своеобразного принципа, поскольку я думаю, что мы никогда не бываем без мыслей, а также без ощущений. Я только провожу различие между идеями и мыслями, так как все наши идеи всегда чисты и отчетливы независимо от чувств; мысли же всегда соответствуют некоторым ощущениям.

§ 25. Ф и л а л е т. Но разум пассивен только при восприятии простых идей, являющихся зачатками или материалом познания, между тем как при образовании сложных идей он активен.

Т е о ф и л. Как может разум быть пассивным при восприятии всех простых идей, если, согласно Вашему собственному признанию, существуют простые идеи, восприятие которых получается от рефлексии, а ведь мыслями рефлексии разум обязан самому себе, так как рефлектирует ведь он? Другой вопрос — может ли он лишить себя этих мыслей, а он, несомненно, этого не может, если не окажется какой-нибудь причины, которая могла бы отвлечь его от них.

Ф и л а л е т. Мне кажется, что до сих пор мы спорили основательно [101]. Теперь же, когда мы перейдем к более подробному рассмотрению идей, у нас, надеюсь, окажется больше единодушия, и наши разногласия коснутся лишь некоторых частностей.

Т е о ф и л. Я буду в восторге, если столь выдающиеся

люди признáют взгляды, которые я считаю истинными, ибо такие люди способны представить их в настоящем свете и показать все их значение.

Глава II

О ПРОСТЫХ ИДЕЯХ

Филалет. Итак, я надеюсь, что Вы признаете существование простых идей и идей сложных; так, теплота и мягкость воска и холод льда являются примерами простых идей, поскольку душа обладает единообразным понятием о них, в котором нельзя отличить разных идей.

Теофил. По-моему, можно сказать, что эти чувственные идеи просты лишь по видимости, так как, будучи неотчетливыми, они не дают разуму возможности различить то, что они содержат в себе. Подобным же образом отдаленные вещи кажутся круглыми, поскольку мы не можем различить их углов, хотя мы и получаем о них некоторое неотчетливое впечатление. Так, например, известно, что зеленое получается от смеси синего и желтого. Поэтому можно было бы ожидать, что идея зеленого тоже состоит из соответствующих двух идей. Между тем идея зеленого кажется нам столь же простой, как идея синего или теплого. Поэтому надо думать, что идеи синего и теплого просты тоже лишь по видимости. Однако я ничего не имею против того, чтобы эти идеи считали простыми, так как во всяком случае наше сознание (apperception) не разделяет их; но следует при помощи новых опытов и при помощи разумения, по мере того как удастся их лучше понять, стараться достигнуть их анализа [102]. Отсюда видно также, что существуют восприятия, которых мы не сознаем. В самом деле, восприятия простых по видимости идей состоят из восприятий частей, составляющих эти идеи, а между тем разум этого не сознает, поскольку эти неотчетливые идеи кажутся ему простыми.

Глава III

ОБ ИДЕЯХ, ПОЛУЧАЕМЫХ НАМИ ПОСРЕДСТВОМ ОДНОГО ТОЛЬКО ЧУВСТВА

Филалет. Теперь мы можем классифицировать простые идеи по тому, как они воспринимаются нами, так как мы воспринимаем их либо 1) посредством одного

только чувства, либо 2) посредством более чем одного чувства, либо 3) посредством рефлексии, либо 4) всеми путями как ощущения, так и рефлексии. Что касается идей, воспринимаемых посредством одного только чувства, специально приспособленного для получения их, то свет и цвета воспринимаются только глазами; всякого рода шумы, звуки и музыкальные тона воспринимаются ушами; различные вкусы воспринимаются нёбом, а запахи — носом. Органы или нервы приводят их к мозгу, а если некоторые из этих органов расстроены, то ощущения эти не могут попасть в мозг через какой-нибудь потайной ход. Самыми важными из осязательных качеств являются холод, тепло и плотность. Остальные состоят или в конфигурации чувственных частей, обусловливающей гладкость и шероховатость, или в соединении их, обусловливающем твердость, мягкость, прочность, хрупкость.

Теофил. Я в общем согласен с Вашими соображениями, хотя мог бы заметить на основании опыта покойного г. Мариотта [103] об отсутствии зрения в месте вхождения зрительного нерва, что ощущения получаются, по-видимому, скорее оболочками, чем нервами, и что у слуха и у вкуса имеется какой-то тайный ход, так как через зубы и черепную коробку можно слышать некоторые звуки, а вкусы можно до некоторой степени узнавать носом благодаря взаимной связи между органами. Но все это не меняет ничего по существу в вопросе об объяснении идей. Что же касается осязательных качеств, то можно сказать, что гладкость или шероховатость и твердость или мягкость являются лишь модификациями сопротивления или плотности.

Глава IV

О ПЛОТНОСТИ

Филалет. Вы согласитесь, без сомнения, также с тем, что ощущение плотности вызывается сопротивлением, которое оказывает всякое тело до тех пор, пока оно не оставило своего места, потому что его занимает другое тело. Таким образом, я называю плотностью то, что мешает сближению [104] двух движущихся навстречу друг другу тел. Если кто-нибудь предпочтет назвать это свойство непроницаемостью, то я ничего не имею против этого. Но

я думаю, что термин «плотность» содержит в себе нечто более положительное. Эта идея кажется наиболее существенной для тела и наиболее тесно связанной с ним, и найти ее можно только в материи.

Теофил. Действительно, мы встречаем сопротивление при соприкосновении, когда какое-нибудь другое тело с трудом уступает место нашему телу; верно также и то, что тела не терпят одновременного пребывания в одном и том же месте. Однако некоторые авторы сомневаются в том, что эта нетерпимость абсолютна; не мешает также обратить внимание на то, что присущее материи сопротивление проявляется ею различными способами и по довольно различным причинам. Одно тело сопротивляется другому либо когда оно должно покинуть место, которое оно уже занимало, либо когда оно не в состоянии занять то место, которое оно готово было занять, потому что другое тело тоже силится его занять; в этом последнем случае может произойти, что оба тела, не уступая друг другу, естественным образом останавливаются или отталкивают друг друга. Сопротивление обнаруживается в перемене, происходящей с тем телом, которому сопротивляются, поскольку оно либо теряет часть своей силы, либо изменяет направление, либо же испытывает одновременно и то и другое. Но можно сказать вообще, что это сопротивление происходит оттого, что для двух тел нетерпимо находиться в одном и том же месте, и это можно назвать непроницаемостью. Таким образом, когда одно тело делает усилие, чтобы занять место другого тела, оно в то же время делает усилие, чтобы удалить из него это другое тело или помешать последнему занять его. Но помимо этого рода несовместимости, заставляющей уступить то или другое тело или оба вместе, существует еще ряд других причин, в силу которых одно тело сопротивляется другому, которое силится заставить его уступить. Причины этого находятся либо в нем самом, либо в соседних телах. В нем самом находятся две причины, из которых одна пассивна и постоянна, другая активна и изменчива. Первая есть то, что я вслед за Кеплером и Декартом называю инертностью; благодаря ей материя сопротивляется движению, и надо затратить силу, чтобы сдвинуть тело, даже если оно не обладает тяжестью и не закреплено. Вследствие этого тело, пытающееся удалить другое тело, должно испытывать указанное сопротивление. Другая причина, активная и изменчивая, заключается в импульсе (impétuosité) самого тела, не

уступающего без сопротивления в тот момент, когда этот импульс устремляет его в какое-нибудь место. Те же самые причины имеются в соседних телах, когда сопротивляющееся тело не может уступить, не заставляя уступить также другие тела. Но кроме того, надо принять во внимание еще и другое обстоятельство, а именно крепость (fermeté), или сцепление (attachement) одного тела с другим. Благодаря этому сцеплению часто [105] невозможно толкнуть какое-нибудь тело, не толкая в то же время и другого, сцепленного с ним, отчего получается своего рода притяжение (traction) по отношению к этому другому телу. Это сцепление в свою очередь — даже независимо от инертности и импульса — вызывает сопротивление. В самом деле, если представить себе пространство заполненным совершенно жидкой материей и если поместить в него только одно твердое тело (допустив, что жидкость не обладает ни инертностью, ни импульсом), то оно станет двигаться, не испытывая никакого сопротивления. Но если бы пространство было заполнено маленькими кубиками, то сопротивление, испытываемое твердым телом, которое должно было бы двигаться посреди этих кубиков, происходило бы оттого, что эти маленькие твердые кубики вследствие своей твердости или взаимного сцепления своих частей лишь с трудом могли бы разделиться так, как это необходимо для того, чтобы образовать движение по кругу и заполнить место движущегося тела, когда оно его покидает. Но если бы два тела одновременно вступали в открытую с двух сторон трубку с обоих ее концов, одинаково заполняя ее полость, то, как бы жидка ни была материя в этой трубке, она оказывала бы сопротивление в силу одной своей непроницаемости. Таким образом, в сопротивлении, о котором у нас идет речь, надо различать непроницаемость тел, инертность, импульс и сцепление. Я, правда, думаю, что это сцепление тел зависит от более тонкого движения одного тела к другому, но так как это пункт спорный, то его заранее не следует принимать. По этой же причине не следует также заранее принимать, что существует какая-то изначальная присущая телам плотность, благодаря которой место оказывается всегда равным занимающему его телу, т. е. что несовместимость, или, выражаясь точнее, несоединимость (inconsistance), тел в одном и том же месте есть совершенная непроницаемость, не способная ни увеличиваться, ни уменьшаться. Действительно, многие утверждают, что доступная чув-

ствам плотность может быть следствием того, что тела не терпят одновременного пребывания в одном и том же месте, но это не носит, однако, абсолютного характера. Так, все обычные перипатетики и многие другие мыслители думают, что одна и та же материя могла бы заполнять большее и меньшее пространство (они называют это разрежением или сгущением) не только по видимости (подобно тому как, сжимая губку, удаляют из нее воду), но и на самом деле — так, как это полагает схоластическая философия по отношению к воздуху. Я не придерживаюсь этого взгляда, но я думаю, что не следует заранее принимать и противоположного взгляда, так как одних чувств, без разумения, недостаточно для доказательства этой совершенной непроницаемости, которая, по-моему, соответствует порядку природы, но которой нельзя установить при помощи одних ощущений. А кто-нибудь мог бы утверждать, что сопротивление тел сжатию происходит от стремления частиц расшириться, когда они лишены всей своей свободы. Между прочим, при выяснении этих качеств глаза оказывают большую помощь осязанию. По существу же плотность, поскольку мы получаем о ней отчетливое понятие, постигается чистым разумом, хотя чувства доставляют ему материал для доказательства того, что она существует в природе.

§ 4. Филалет. Во всяком случае мы согласны в том, что плотность тела состоит в заполнении им занимаемого пространства таким образом, что абсолютно исключается из него всякое другое тело (если оно не может найти пространства, в котором оно не находилось раньше); между тем *твердость*, или, вернее, прочность (consistance), которую некоторые называют крепостью (fermeté), представляет собой прочное соединение некоторых частей материи, образующих скопление заметного размера, так что вся масса в целом нелегко изменяет свою форму.

Теофил. Благодаря именно этой прочности, как я уже заметил, трудно двинуть какую-нибудь часть тела без другой; так что если мы толкнем одну часть, то другая, которую мы не толкнули и которая не расположена по линии толчка, тем не менее тоже стремится двигаться в эту сторону в силу своего рода *притяжения*. Более того, если эта вторая часть встречает какое-нибудь препятствие, задерживающее или отталкивающее ее, то она тянет назад или задерживает также и первую часть, причем это происходит всегда взаимным образом. То же самое

получается иногда с двумя телами, которые не касаются друг друга и не составляют одного непрерывного тела в качестве его соприкасающихся частей [106], а между тем, поскольку мы можем судить об этом на основании свидетельства своих чувств, если толкнуть одно из них, то оно приводит в движение другое, не толкая его. Примерами этого являются магнит, электрическое притяжение и то притяжение, которое некогда приписывали боязни пустоты.

Филалет. Мне кажется, что вообще слова «твердость» и «мягкость» суть названия, которые мы даем вещам только по отношению к особенностям устройства нашего тела.

Теофил. Но в таком случае многие философы не приписали бы своим атомам твердости. Понятие *твердости* не зависит от чувств, и возможность ее можно представить себе при помощи разума, хотя и чувства также убеждают нас в том, что она действительно есть в природе. Однако я предпочел бы слову *«твердость»* слово *«крепость»* (если бы мне было позволено пользоваться им в этом смысле), так как и в мягких телах есть некоторая крепость. Я ищу какого-нибудь еще более удобного и более общего слова, чем прочность или сцепление. Таким образом я противопоставил бы твердое мягкому и крепкое жидкому, так как воск мягок, но, если он не растоплен, он не жидок и сохраняет свою форму; и даже в жидкостях обыкновенно имеется сцепление, как это показывают капельки воды и ртути. Я думаю, далее, что все тела обладают в известной мере сцеплением, а также что нет тел, которые не обладали бы некоторой степенью жидкости и сцепления которых нельзя было бы преодолеть. Таким образом, по-моему, атомы Эпикура, твердость которых предполагается абсолютной, невозможны, как невозможна и абсолютно жидкая тончайшая материя картезианцев. Но здесь не место ни доказывать правильность этого взгляда, ни объяснять причину сцепления.

Филалет. Абсолютная плотность тел доказывается, кажется, опытом. Так, например, вода, не находя себе выхода, прошла через поры золотого шара, в котором она содержалась, когда во Флоренции этот шар подвергли сжатию.

Теофил. К выводу, делаемому Вами из этого опыта и из того, что произошло с водой, следует кое-что прибавить. Воздух — такое же тело, как вода, однако он

доступен сжатию, по крайней мере ad sensum [107]. Сторонники учения о разрежении и сгущении в точном смысле слова скажут, что вода уже слишком сжата, чтобы поддаваться действию наших машин, подобно тому как слишком сжатый воздух тоже сопротивлялся бы дальнейшему сжатию. Скажу, однако, с другой стороны, что если бы удалось заметить какое-нибудь небольшое изменение объема воды, то его можно было бы приписать содержащемуся в ней воздуху. Не вдаваясь теперь в обсуждение того, доступна ли вода в чистом виде сжатию, подобно тому как она доступна расширению при испарении, скажу, однако, что по существу я придерживаюсь взгляда лиц, которые полагают, что тела абсолютно непроницаемы и что сгущение и разрежение существуют только по видимости. Но такого рода опыты так же мало могут доказать это, как опыты с торричеллиевой трубкой или с машиной Герике [108] — существование абсолютной пустоты.

§ 5. Ф и л а л е т. Если бы тело было способно к разрежению и сжатию в точном смысле слова, то его объем или протяжение могли бы изменяться, но так как этого нет, то оно всегда равно одному и тому же пространству; однако его протяжение всегда есть нечто отличное от протяжения пространства.

Т е о ф и л. Тело могло бы обладать своим собственным протяжением, но отсюда не следовало бы, что оно у него всегда определенно или равно одному и тому же пространству. Однако, хотя при представлении тела мы представляем себе нечто большее, чем пространство, отсюда не следует, что существуют два протяжения — протяжение пространства и протяжение тела. Утверждать это — все равно что утверждать, будто при представлении нескольких вещей одновременно мы представляем себе нечто большее, чем число, а именно res numeratas [109], а между тем не существует двух множеств: одного — абстрактного, т. е. множества числа, другого — конкретного, т. е. множества перечисленных вещей. Таким же образом не следует воображать себе двух протяжений: одного — абстрактного, протяжения пространства, другого — конкретного, протяжения тела, так как конкретное протяжение является таковым лишь благодаря абстрактному. И подобно тому как тела переходят с одного места пространства на другое, т. е. меняют свой порядок, так и вещи переходят с одного места порядка, или от одного числа, к другому, когда, например, первая становится второй, вторая — третьей и т. д. Действительно, время и место — не что иное, как различные виды порядка, и, если бы в этих порядках оказалось свободное место (называемое, если речь идет о пространстве, пустотой), оно указывало бы только на возможность того, чего не достает, и на его отношение к действительности.

Ф и л а л е т. Я все же очень доволен, что Вы согласны со мной по существу вопроса, а именно что материя не изменяет своего объема. Но Вы, кажется, все же заходите слишком далеко, не признавая двух протяжений и приближаясь к картезианцам, которые не отличают пространства от материи. Но если находятся люди, не различающие этих идей (пространства и заполняющей его плотности), а смешивающие их и превращающие их в одну идею, то я не знаю, каким образом эти люди могут столковаться с другими людьми. Они находятся в положении слепца по отношению к человеку, который говорил бы ему об алом цвете, между тем как этот слепец думал бы, что такой цвет похож на звук трубы.

Т е о ф и л. Но я признаю в то же время, что идеи протяжения и плотности не заключаются вовсе неведомо в чем, как идея алого цвета. В противоположность картезианцам я отличаю протяжение от материи, однако я не думаю, что существуют два протяжения; и так как лица, спорящие между собой о разнице между протяжением и плотностью, сходятся по этому вопросу в ряде других пунктов и имеют некоторые отчетливые понятия, то они могут найти в этом способ уладить свои разногласия. Таким образом, эта мнимая разница в идеях не должна служить для них предлогом затягивать спор до бесконечности, хотя я знаю, что некоторые — вообще очень ученые — картезианцы имеют обыкновение прикрываться идеями, которыми они якобы обладают. Но если бы они воспользовались предложенным мной некогда методом для различения идей истинных и ложных,— методом, о котором мы тоже поговорим в дальнейшем, то они оставили бы позицию, защищать которую невозможно.

Глава V

О ПРОСТЫХ ИДЕЯХ, ПОЛУЧАЕМЫХ ПОСРЕДСТВОМ РАЗЛИЧНЫХ ЧУВСТВ

Ф и л а л е т. Идеи, воспринимаемые нами более чем одним чувством,— это идеи пространства, протяжения, фигуры, движения и покоя.

Т е о ф и л. Эти идеи, происхождение которых приписывают более чем одному чувству, как, например, идеи пространства, фигуры, движения, покоя, получаются нами скорее от здравого смысла [110], т. е. от самого духа, так как это идеи чистого разума, имеющие, однако, отношение к внешнему миру и сознаваемые нами при помощи чувств. Поэтому они допускают определения и доказательства.

Глава VI

О ПРОСТЫХ ИДЕЯХ, ПОЛУЧАЕМЫХ ПРИ ПОМОЩИ РЕФЛЕКСИИ

Ф и л а л е т. Простые идеи, получаемые посредством рефлексии,— это идеи разума и воли, так как мы сознаем их, размышляя над самими собою [111].

Т е о ф и л. Сомнительно, являются ли все эти идеи простыми, ибо ясно, например, что идея воли заключает в себе идею разума, а идея движения содержит в себе идею фигуры [112].

Глава VII

О ПРОСТЫХ ИДЕЯХ, ПОЛУЧАЕМЫХ ПОСРЕДСТВОМ ОЩУЩЕНИЯ И РЕФЛЕКСИИ

§ 1. Ф и л а л е т. Существуют простые идеи, проникающие в наш разум всеми путями, как ощущения, так и рефлексии, а именно удовольствие, страдание, сила, существование и единство.

Т е о ф и л. Мне кажется, что чувства не могут убедить нас без помощи разума в существовании чувственных вещей. Поэтому я готов думать, что идея существования происходит из рефлексии. Идеи силы и единства происходят из того же источника [113] и являются идеями совершенно иного рода, чем восприятия удовольствия и страдания.

Глава VIII

ДАЛЬНЕЙШИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПРОСТЫХ ИДЕЯХ

§ 2. Ф и л а л е т. Что сказать об идеях отрицательных (privatives) качеств? Мне кажется, что идеи покоя, мрака и холода столь же положительны, как и идеи движения,

света и теплоты. Однако, рассматривая эти отрицания как причины положительных идей, я следую ходячим взглядам; на деле же нелегко решить, существует ли действительно какая-нибудь идея, происходящая от какой-либо отрицательной причины, пока не решено, можно ли покой считать отрицанием с бо́льшим основанием, чем движение.

Т е о ф и л. Я не думал, чтобы можно было усомниться в отрицательном характере покоя. Для покоя достаточно отрицать движение в теле, но для движения недостаточно отрицать покой, а надо к этому прибавить еще нечто для определения степени движения, так как для движения существенно увеличение и уменьшение, между тем как всякий покой равен прочим. Другое дело — вопрос о причине покоя, которая во второй материи, или массе, должна быть положительной. Я готов также думать, что и идея покоя отрицательна, т. е. состоит только в отрицании. Правда, сам акт отрицания — нечто положительное.

§ 9. Ф и л а л е т. Так как *качества* вещей являются их способностями вызывать в нас восприятие идей, то полезно различать эти качества. Качества бывают первичными и вторичными. Протяжение, плотность, фигура, число, подвижность — это изначальные и неотделимые от тела качества, их я называю *первичными.*

§ 10. *Вторичными* качествами я называю способности, или силы, тел вызывать известные ощущения в нас или известные действия в других телах, как, например, то действие, которое вызывает огонь в воске, растапливая его.

Т е о ф и л. По-моему, можно было бы сказать, что если сила рациональна (intelligible) и может быть отчетливо объяснена, то ее следует отнести к *первичным качествам;* если же она только чувственна и вызывает неотчетливую идею, то ее нужно причислить к *вторичным качествам.*

§ 11. Ф и л а л е т. Эти первичные качества показывают, как тела действуют друг на друга. Но тела действуют — по крайней мере насколько мы можем это представить — только посредством толчка, ибо невозможно, чтобы тела могли действовать на то, к чему они не прикасаются; думать так — это все равно что воображать, будто тело может действовать там, где его нет.

Т е о ф и л. Я тоже думаю, что тела действуют только посредством толчка. Однако в приведенном Вами только что рассуждении имеется одна трудность; дело в том, что притяжение не всегда происходит без прикосновения, а,

с другой стороны, можно касаться и тянуть за собой без всякого видимого толчка, как я уже показал выше, говоря о твердости. Если бы существовали атомы Эпикура, то получившая толчок часть атома тянула бы за собой другую часть и касалась бы ее, приводя в движение без толчка; в случае притяжения между двумя соприкасающимися вещами нельзя говорить, что то, что тянет за собой, действует там, где его нет. Этот довод имел бы силу только против притяжения на расстоянии, а также против выдвигаемых некоторыми учеными так называемых vires centripetae [114].

§ 13. Филалет. Некоторые частицы, действуя определенным образом на наши органы, вызывают в нас некоторые цветовые или вкусовые ощущения или другие вторичные качества, обладающие способностью порождать эти ощущения. В предположении, что Бог может соединить такие идеи (вроде идеи теплоты) с совершенно непохожими на них движениями, столь же мало вероятного, как и в предположении, что он соединил идею боли с движением режущего наше тело куска стали, совершенно непохожего на эту боль.

Теофил. Не следует думать, что эти идеи цвета или боли произвольны и не имеют отношения к своим причинам или естественной связи с ними. Бог не имеет обыкновения действовать так беспорядочно и нерационально. Я скорее сказал бы, что здесь имеется известное сходство — неполное и, так сказать, in terminis [115], а в выражении (expressive) или в отношении порядка — вроде сходства между эллипсом и даже параболой или гиперболой и кругом, проекцией которого на плоскости они являются, так как есть некоторое естественное и точное отношение между *проецируемой* фигурой и ее проекцией, поскольку каждая точка одной соответствует, согласно определенному отношению, каждой точке другой. Картезианцы не обратили достаточного внимания на эту сторону дела, и в данном случае Вы им сделали бо́льшую уступку, чем Вы это обыкновенно делаете и чем имеется оснований делать.

§ 15. Филалет. Я говорю Вам то, что мне кажется, а идеи первичных качеств тел, по-видимому, сходны с этими качествами, между тем как идеи, порожденные в нас вторичными качествами, не имеют с ними никакого сходства.

Теофил. Я только что указал, каким образом сходство или точное отношение присуще вторичным

качествам, так же как и первичным. Вполне естественно, что действие соответствует своей причине, и как доказать обратное, если мы не знаем отчетливым образом, например, ни ощущения синего цвета, ни вызывающих его движений? Правда, боль не похожа на движение булавки, но она отлично может походить на движения, порождаемые этой булавкой в нашем теле, и представлять эти движения в душе, что она, как я убежден, и делает. Поэтому мы и говорим, что боль находится в нашем теле, а не в булавке. Но мы говорим, что свет находится в огне, так как в огне имеются движения, которые в отдельности отчетливо не замечаются, но смешение или соединение которых становится заметным и представляется нам в идее света.

§ 21. Филалет. Но если бы отношение между предметом и ощущением было естественным, то каким образом могло бы быть, что одна и та же вода кажется одной руке теплой, а другой — холодной? Это вместе с тем показывает, что теплота так же не находится в воде, как и боль в булавке.

Теофил. Это доказывает в лучшем случае, что теплота не есть вовсе абсолютное чувственное качество или абсолютная способность вызывать ощущения, а что она относительна сообразно соответствующим органам и что к ней может примешаться собственное движение в руке, изменяя явление ее. Свет тоже не виден для плохо устроенных глаз, а когда глаза ослеплены ярким светом, то менее яркий свет незаметен для них. Даже первичные качества (как Вы их называете), например единство и число, могут представиться нам не надлежащим образом, ибо, как указал уже Декарт [116], если определенным образом коснуться пальцами шара, то он покажется двойным, а многогранные зеркала или стекла умножают предмет. Таким образом, из того, что нечто не всегда кажется одинаковым, нельзя делать заключения, что оно не является качеством самого предмета и что его образ не похож на него. Что же касается теплоты, то когда наша рука очень тепла, то умеренная теплота воды не ощущается, а скорее умеряет теплоту руки, благодаря чему вода кажется нам холодной; подобным же образом соленая вода Балтийского моря, примешанная к воде Португальского моря, уменьшает соленость последней, хотя и первая тоже соленая. Таким образом, в известном смысле можно сказать, что теплота присуща воде ванны, хотя вода эта и может показаться кому-нибудь холодной, подобно тому

как мед безусловно называют сладким, а серебро — белым, хотя некоторым больным первый кажется горьким, а второе — желтым, так как название дается для наиболее обычных случаев. Во всяком случае если орган и среда устроены нормальным образом, то внутренние движения и представляющиеся их душе идеи сходны с движениями предмета, вызывающими цвет, тепло, боль и т. д. [117], или, что одно и то же, выражают их посредством достаточно точного отношения, хотя мы отчетливо не замечаем этого отношения, так как не в состоянии различить всего этого множества мелких впечатлений ни в нашей душе, ни в нашем теле, ни вне нас.

§ 24. Филалет. На способность Солнца белить и размягчать воск или делать твердой грязь мы смотрим только как на простые потенциальные силы, не представляя себе в Солнце ничего похожего на эту белизну и мягкость или на эту твердость. Но на теплоту и свет обыкновенно смотрят как на реальные свойства Солнца. Однако если внимательнее присмотреться к делу, то эти свойства света и теплоты, являющиеся моими восприятиями, так же не находятся в Солнце, как не находятся в нем изменения, производимые в воске, когда последний белеет и растапливается.

Теофил. Некоторые сторонники этого учения в своих выводах дошли до утверждения, что если бы кто-нибудь мог прикоснуться к Солнцу, то он не нашел бы в нем никакой теплоты. Опровержением этого может служить искусственное Солнце, получающееся в фокусе зажигательного зеркала или стекла. Что касается сравнения между способностью согревать и способностью растапливать, то я осмелюсь сказать, что если бы растопленный или побелевший воск обладал ощущением, то он также испытывал бы нечто похожее на то, что чувствуем мы, когда нас согревает Солнце, и он сказал бы, если бы мог говорить, что Солнце — тепло, не потому, что его белизна похожа на Солнце, ибо в таком случае у загоревших на Солнце людей их смуглый цвет должен был бы тоже походить на Солнце, но потому, что в воске имеются движения, соответствующие вызывающим их движениям Солнца. Его белизна могла бы происходить от какой-нибудь другой причины, но не от движений, возникших в нем, когда он получил ее от Солнца.

Глава IX

О ВОСПРИЯТИИ

§ 1. Филалет. Перейдем теперь, в частности, к идеям рефлексии. *Восприятие* — первая способность души, занимающаяся нашими идеями. Она также первая и простейшая идея, получаемая нами посредством рефлексии. *Мышление* часто означает деятельность духа над его собственными идеями, когда он активен и рассматривает какую-нибудь вещь с некоторой степенью произвольного внимания; в том же, что называют *восприятием*, дух бывает обыкновенно чисто пассивным и не может не воспринимать то, что он действительно воспринимает.

Теофил. К этому, пожалуй, можно было бы добавить, что животные обладают восприятием, но нет необходимости в том, чтобы они обладали мышлением, т. е. рефлексией, или тем, что может быть объектом ее. Точно так же мы обладаем малыми *восприятиями*, которых мы не сознаем в нашем теперешнем состоянии. Правда, мы могли бы отлично сознавать их и размышлять над ними, если бы от этого нас не отвлекало их множество, рассеивающее наше внимание, или если бы они не оттеснялись, или, вернее, не затемнялись, более сильными восприятиями.

§ 4. Филалет. Признаюсь, что когда дух упорно занят созерцанием некоторых предметов, то он совершенно не сознает впечатления, производимого известными телами на орган слуха, хотя впечатление это достаточно сильное; но если душа не обращает на это никакого внимания, то от этого не получается никакого восприятия.

Теофил. Я предпочел бы все же проводить различие между *восприятием* (perception) и *осознанием* (s'apercevoir). Так, например, восприятие света или цвета, которое мы осознаем, состоит из некоторого количества малых восприятий, которых мы не осознаем, а шум, восприятие которого мы имеем, но на который не обращаем внимания, становится *доступным сознанию* благодаря небольшому прибавлению или увеличению. Ведь если предыдущее не оказывало бы никакого действия на душу, то это небольшое прибавление ничего не изменило бы и целое не произвело бы тоже никакого впечатления. Я уже коснулся этого пункта в главе II этой книги, § 11, 12, 15 и т. д.

§ 8. Филалет. Здесь будет уместно заметить, что идеи, получаемые посредством ощущения, у взрослых часто искажаются суждением разума, хотя они этого и не

осознают. Идея одноцветного шара представляет плоский круг с различно расположенными на нем тенью и светом. Но так как мы привыкли различать образы тел и изменения отражения света в зависимости от формы их поверхностей, то мы ставим на место того, что нам является, саму причину образа и смешиваем суждение со зрительным ощущением.

Т е о ф и л. Это совершенно верно, и это дает живописи возможность обманывать нас путем искусного использования перспективы. Когда у тел плоские края, то их можно представить, не прибегая к теням, а пользуясь только контурами, делая рисунки на манер китайцев, но более пропорциональным образом. Так рисуют обыкновенно медали, когда художник желает отступать возможно меньше от точных рисунков древних. Но по рисунку, лишенному теней, невозможно отличить точно внутренность круга от внутренности сферической поверхности, ограниченной этим кругом. Объясняется это тем, что внутренность круга и внутренность сферической поверхности не имеют выдающихся точек или отличительных черт, хотя между ними имеется значительная разница, которая должна быть отмечена. В связи с этим г. Дезарг [118] установил правила, касающиеся значения оттенков и теней. Таким образом, в случае иллюзии, вызываемой у нас картиной, в наших суждениях имеется двойная ошибка. Во-первых, мы ставим причину на место следствия и полагаем, что видим непосредственно то, что является причиной образа. В этом мы несколько похожи на собаку, лающую на зеркало. В действительности мы видим только образ и на нас действуют только лучи; но так как световые лучи требуют для своего прохождения известного времени (как бы незначительно оно ни было), то возможно, что за этот промежуток времени сам предмет будет уничтожен и не будет уже существовать, когда луч света достигнет глаза, а несуществующее не может быть наличным объектом зрения. Во-вторых, мы ошибаемся также, ставя на место одной причины другую и полагая, что то, что получается от плоского рисунка, имеет своим источником тело. Таким образом, в данном случае в наших суждениях имеются одновременно *метонимия* и *метафора;* ведь даже риторические фигуры превращаются в *софизмы,* если они вводят нас в заблуждение. Это смешение следствия с причиной — истинной или мнимой — часто встречается в наших суждениях и в других случаях. Так, мы ощущаем наши тела или то, что прикасается к ним, и двигаем руками

с помощью непосредственного физического влияния, составляющего, как мы думаем, взаимодействие души и тела; в действительности же мы ощущаем и изменяем таким образом лишь то, что находится в нас.

Ф и л а л е т. В связи с этим я предложу Вам одну *задачу,* которую сообщил знаменитому Локку ученый г. Молинэ [119], использовавший столь плодотворно свой прекрасный талант для прогресса наук. Вот она приблизительно в его собственных выражениях. Предположите слепорожденного, ставшего уже взрослым, которого научили отличать с помощью осязания куб от шара из того же металла и приблизительно той же самой величины, так что, когда он прикасается к обоим этим предметам, он может сказать, какой из них куб и какой — шар. Предположите далее, что куб и шар поставлены на стол и что наш слепой обрел вдруг зрение. Спрашивается, мог ли бы он, видя их, но не прикасаясь к ним, различить их и сказать, какой из них куб и какой — шар. Я прошу Вас, милостивый государь, сказать мне, что Вы думаете об этом.

Т е о ф и л. Мне потребовалось бы известное время, чтобы обдумать этот вопрос, который кажется мне очень любопытным; но так как Вы требуете немедленного ответа, то я рискну Вам сказать между нами следующее: по-моему, этот слепорожденный — если предположить, что он знает, что стоящие перед ним фигуры — это фигуры куба и шара,— сможет их различить и сказать, не прикасаясь к ним: это шар, а это куб.

Ф и л а л е т. Боюсь, как бы Вас не отнесли к числу тех, кто дал неудачный ответ г-ну Молинэ. В письме, содержащем этот вопрос, он сообщает, что предложил его в связи с «Опытом о человеческом разумении» Локка ряду очень проницательных лиц, но почти никто не дал на его вопрос ответа, который он считает правильным, хотя, выслушав его доводы, они признали свою ошибку. Ответ этого проницательного и рассудительного автора отрицательный. В самом деле, прибавляет он, хотя этот слепой научился из опыта, каким образом шар и куб действуют на его осязание, однако он еще не знает, что то, что действует на его осязание таким-то образом, должно казаться его зрению именно таким-то; он не знает, что выдающийся вперед угол куба, неравномерно давивший на его руку, должен казаться его глазам именно таким, каким он является у куба. Сам Локк заявляет, что он целиком придерживается этого взгляда.

Т е о ф и л. Быть может, г. Молинэ и автор «Опыта...» не настолько расходятся со мной, как это кажется сначала, а доводы в пользу их взгляда, содержавшиеся, очевидно, в письме Молинэ, успешно использовавшего их, чтобы показать своим собеседникам их ошибку, были нарочно удалены Локком, чтобы дать больше работы собственной мысли читателей. Если Вы вдумаетесь в мой ответ, то заметите, что я внес в него одно условие, которое можно считать как бы включенным в сам вопрос: речь идет только о том, чтобы различить две фигуры; наш слепой знает, что то, что он видит перед собой,— либо куб, либо шар. В этом случае мне кажется бесспорным, что прозревший слепой сможет различить их с помощью принципов разума в соединении с чувственным познанием, доставленным ему раньше осязанием. Говоря это, я имею в виду не то, как он поступит, может быть, в действительности, пораженный и оглушенный новизной представившегося ему и, кроме того, мало привыкший делать умозаключения. В своем утверждении я основываюсь на том, что у шара нет выделяющихся точек, так как все у него гладко и без углов, между тем как у куба есть восемь точек, выделяющихся среди всех других. Если бы не было этого способа различать фигуры, то слепой не мог бы путем осязания научиться начаткам геометрии. Между тем мы знаем, что слепорожденные способны изучить геометрию и обладают всегда некоторыми начатками естественной геометрии, а мы обычно научаемся геометрии при помощи одного только зрения, не пользуясь осязанием, как это мог бы и должен бы сделать паралитик или всякий другой человек, который не мог бы воспользоваться осязанием. Обе эти геометрии — геометрия слепого и геометрия паралитика — должны согласоваться между собой и даже опираться на одни и те же идеи, хотя у них нет никаких общих образов. Это опять-таки показывает, насколько тщательно следует отличать *образы* от *точных идей,* заключающихся в определениях. Действительно, было бы очень любопытно и даже поучительно основательно исследовать идеи слепорожденного и услышать его описания фигур. Ведь он может добиться этого, и он может даже понять оптику, поскольку она зависит от отчетливых математических идей, хотя он не способен представить себе *ясной, но неотчетливой стороны* (clair-confus) ее, т. е. образа света и цветов. Вот почему один слепорожденный, прослушавший лекции по оптике, которые он, по-видимому, недурно понял, ответил на

вопрос о том, что он думает о свете, что он представляет себе его в виде чего-то приятного вроде сахара. Точно так же было бы очень важно исследовать идеи глухонемого от природы относительно вещей, не обладающих фигурой: у нас имеются обыкновенно словесные описания их, его же описание должно быть совершенно иного рода, хотя оно может быть эквивалентно нашему, подобно тому как китайское письмо приводит к результатам, эквивалентным результатам нашего алфавита, хотя оно бесконечно отличается от него и может показаться изобретенным глухонемым. Одно высокопоставленное лицо милостиво сообщило мне, что в Париже один глухонемой от природы, обретший наконец слух [120] и научившийся теперь французскому языку (сообщение об этом недавно пришло от французского двора), рассказал очень много любопытного насчет своих прежних представлений и насчет изменений, которые претерпели его идеи, после того как у него стало действовать чувство слуха. Глухонемые от природы могут добиться гораздо большего, чем это думают. В Ольденбурге при последнем графе жил один глухонемой, который стал недурным живописцем и вообще был очень рассудительным человеком. Один весьма ученый господин, по происхождению бретонец, мне рассказал, что в Бленвилле, в 10 лье от Нанта, принадлежащем герцогу де Рогану, около 1690 г. жил один бедняк, жилищем которому служила хижина недалеко от замка, за городом. Глухонемой от рождения, он носил письма и другие вещи в город и находил дома по признакам, которые указывали ему лица, обычно пользовавшиеся его услугами. Под конец бедняга еще ослеп, но тем не менее он продолжал выполнять кое-какие поручения и относить письма в город, пользуясь знаками, подававшимися ему с помощью осязания. В его хижине была доска, проложенная от двери до места, где находились его ноги, и по движению этой доски он узнавал, зашел ли кто-нибудь к нему. Люди делают большое упущение, не пытаясь тщательно познакомиться со способом мышления таких лиц. Если этот человек уже умер, то возможно, что кто-нибудь из местных жителей мог бы сообщить о нем какие-нибудь сведения и рассказать нам, как ему объясняли то, что он должен был выполнить. Но вернемся к вопросу о том, что мог бы сказать о шаре и кубе, увидя их, но не прикасаясь к ним, прозревший слепорожденный. На это я отвечу, что он различит их, как я уже сказал, если кто-нибудь предупре-

дит его, что впечатления и восприятия, которые он получит, будут относиться к кубу и шару. Но без этого предварительного предупреждения он, я думаю, не догадается сразу, что эти своеобразные изображения, которые образуются в глубине его глаз и которые могут происходить от плоского рисунка на доске, представляют тела, пока его в этом не убедит осязание или же пока путем рассуждений, исходя из законов оптики о световых лучах, он не поймет на основании распределения света и теней, что какая-то вещь задерживает эти лучи и что это должно быть именно то, что он испытывает при прикосновении. Он сможет наконец убедиться в этом, если этот шар и куб придут в движение, причем он увидит, как в зависимости от движения изменяется тень и вид фигур, или если оба этих тела останутся в покое, но переменит место освещающий их свет, или же если переменят свое положение его глаза. Приблизительно таким же образом мы отличаем издали картину или перспективу, представляющую тело, от самого тела.

§ 11. Ф и л а л е т. Вернемся к восприятию вообще. Оно отличает животное от низших существ.

Т е о ф и л. Я склонен думать ввиду большой аналогии между растениями и животными, что и у растений есть некоторое восприятие и влечение (appetition). Если существует растительная душа, как это принято думать, то она должна обладать восприятием. Это не мешает мне приписывать механизму все то, что происходит в теле растений и животных, за исключением [момента] их образования. Я признаю также, что движение так называемого чувствительного растения совершается механически, и не одобряю тех, кто прибегает к душе, когда надо объяснить частные явления, наблюдаемые у растений и у животных.

§ 14. Ф и л а л е т. Я сам не могу не признать, что даже у таких животных, как устрицы и ракушки, имеется весьма слабое восприятие. Более сильные ощущения были бы обременительны для животного, которое вынуждено всегда оставаться на том месте, куда его забросил случай и где оно омывается холодной или теплой, чистой или грязной водой, как придется.

Т е о ф и л. Прекрасно, и я думаю, что приблизительно то же можно сказать и о растениях. Что же касается человека, то его восприятия сопровождаются способностью рефлексии, приходящей в действие, когда для этого

имеется надлежащий материал. Но когда человек находится в состоянии, подобном летаргии, и почти лишен ощущений, то рефлексия и сознание прекращаются, и он совсем не думает о всеобщих истинах. Однако врожденные и приобретенные способности и предрасположения и даже впечатления, получаемые им в этом смутном состоянии, не прекращаются из-за этого и не исчезают, хотя он их и забывает. Когда-нибудь дойдет и до них очередь, и они дадут тогда некоторый заметный результат, так как в природе нет ничего бесполезного, и все спутанное должно развернуться (se developper), и живые существа, пришедшие в состояние некоторой тупости, должны когда-нибудь снова подняться до восприятий более высокого уровня, а так как простые субстанции навсегда сохраняют свое существование, то не следует судить о вечности на основании каких-нибудь нескольких лет.

Г л а в а X
ОБ УДЕРЖАНИИ

§ 1,2. Ф и л а л е т. Другую способность духа, посредством которой он дальше продвигается в познании вещей, чем посредством простого *восприятия*, я называю *удержанием* (rétention); оно сохраняет знания, полученные посредством чувств или рефлексии. Удержание происходит двумя способами: первый — это действительное сохранение имеющихся в наличии идей, то, что я называю *созерцанием* (contemplation); второй — это способность оживления их перед духом, то, что называют *памятью*.

Т е о ф и л. Мы удерживаем также и созерцаем врожденные знания, и очень часто невозможно отличить врожденное от приобретенного. Существует также восприятие образов: и тех, которые находятся уже в нас с некоторого времени, и тех, которые образуются в нас заново.

§ 2. Ф и л а л е т. Мы думаем, что эти образы или идеи прекращают свое существование, лишь только их перестают сознавать актуальным образом, и что утверждение об идеях, сохраняющихся в памяти, означает по существу лишь то, что душа обладает во многих случаях способностью оживлять бывшие в ней прежде восприятия, которые сопровождаются ощущением, убеждающим ее в том, что она уже раньше имела подобные восприятия.

Теофил. Если бы идеи были только формами, или видами, мыслей, то они прекращались бы вместе с последними; но Вы сами признали, милостивый государь, что они являются их внутренними объектами, и таким образом они могут продолжать существовать. Я удивляюсь, что Вы все еще обращаетесь к этим голым *силам*, или *способностям*, которые Вы отвергли бы, конечно, у представителей схоластической философии. Следовало бы объяснить несколько более отчетливо, в чем заключается эта способность и как она обнаруживается, и это показало бы, что в душе, равно как и в теле, имеются предрасположения, являющиеся остатками прошлых впечатлений, но которые мы сознаем лишь тогда, когда у памяти окажется какой-нибудь повод к этому. Если бы от прошлых мыслей не оставалось ничего, лишь только мы переставали бы думать о них, то нельзя было бы объяснить, каким образом мы можем сохранить о них воспоминание, а прибегать для объяснения этого к какой-то голой способности — это все равно что ничего не объяснять.

Глава XI

О РАЗЛИЧЕНИИ, ИЛИ О СПОСОБНОСТИ РАЗЛИЧАТЬ ИДЕИ

§ 1. Филалет. От способности различения идей зависит очевидность и достоверность многих положений, которые считаются врожденными истинами.

Теофил. Я признаю, что требуется способность различения, чтобы мыслить об этих врожденных истинах и раскрыть их; но от этого они не перестают быть врожденными.

§ 2. Филалет. *Остроумие* (vivacité de l'esprit) заключается в быстром подбирании (repeller) идей; *суждение* же состоит в том, чтобы ясно представлять себе идеи и точно различать их.

Теофил. Может быть, в обоих обнаруживается живость воображения, а суждение заключается в исследовании положений согласно требованиям разума.

Филалет. Я готов признать это различие ума и суждения. Иногда сила суждения заключается в том, чтобы не слишком пользоваться ею. Так, например, исследовать некоторые остроумные мысли на основании строгих правил истины и здравого рассуждения — это значит портить их.

Теофил. Ваше замечание удачно. Остроумные мысли должны иметь некоторые основания, хотя бы кажущиеся, в разуме, но не следует разбирать их слишком скрупулезно, подобно тому как не следует рассматривать картину на слишком близком расстоянии. В этом пункте, по-моему, не раз грешит патер Бугур со своим здравым подходом к остроумным произведениям [121], примером чего может служить его презрительное отношение к известному остроумному стиху Лукиана:

Victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni [122].

§ 4. Филалет. Другой вид деятельности духа по отношению к его идеям — это *сравнение* их друг с другом в отношении размера, степени, времени, места и других условий; от этого зависит весь тот обширный круг идей, который обозначается термином «отношение».

Теофил. По моему мнению, отношение есть нечто более общее, чем сравнение, так как отношения бывают либо отношениями *сравнения*, либо отношениями *связи* (de concours). Первые имеют дело с *соответствием* или *несоответствием* (я беру эти слова в менее широком смысле) и охватывают сходство, равенство, неравенство и т. д. Вторые заключают в себе некоторую *связь*, как, например, связь причины и следствия, целого и его частей, положения и порядка и т. д.

§ 6. Филалет. Другой операцией нашего духа является *соединение* простых идей для образования из них сложных идей. Сюда можно отнести способность *расширять идеи*, соединяя вместе идеи одного и того же вида, как, например, образуя дюжину из нескольких единиц.

Теофил. И то и другое, несомненно, сложные операции, но соединение сходных идей проще, чем соединение различных идей.

§ 7. Филалет. Сука станет кормить лисят, играть с ними и любить их так же, как своих щенят, если заставить лисят сосать ее настолько, чтобы все ее молоко уходило на них. Животные, у которых бывает сразу много детенышей, по-видимому, совсем не знают *числа* их.

Теофил. Любовь животных вытекает из удовольствия, усиливаемого привычкой. Что же касается вопроса о точном знании числа, то даже люди способны знать количества вещей лишь благодаря какой-нибудь уловке, например пользуясь для счета числительными именами

или же прибегая к наглядному расположению предметов, показывающему сразу, без сосчитывания, если чего-нибудь недостает.

§ 10. Филалет. Животные не образуют абстракций.

Теофил. Я того же мнения. Они, очевидно, знают белизну и замечают ее в меле, как и в снеге; но это еще не абстракция, поскольку последняя требует рассмотрения общего отдельно от частного, и, таким образом, в нее входит знание всеобщих истин, не свойственное животным. Было также удачно замечено, что говорящие животные не пользуются словами для выражения общих идей, а люди, лишенные речи и слов, тем не менее изобретают другие общие знаки. Я очень рад, что в данном случае, как и в ряде других, Вы так правильно подчеркиваете преимущества человеческой природы.

§ 11. Филалет. Если у животных есть некоторые идеи и если они не простые машины, как это кое-кто утверждает, то мы не можем отрицать у них известной доли *разума*. Что касается меня, то мне кажется столь же очевидным, что они способны рассуждать, как и то, что они обладают ощущениями. Но они способны рассуждать только относительно частных идей, полученных ими от их чувств.

Теофил. Животные переходят от одного представления (imagination) к другому, руководясь связью, замеченной некогда между ними. Так, например, когда хозяин берется за палку, то собака боится, что ее побьют. Во многих случаях дети, равно как и взрослые люди, таким же образом переходят от одной мысли к другой. Это можно было бы назвать *умозаключением* и *рассуждением* в очень широком смысле слова. Но, сообразуясь с принятым словоупотреблением, я предпочитаю пользоваться этими словами только по отношению к человеку и ограничивать их знанием того, на чем *основана* какая-нибудь связь между восприятиями, чего не могут дать одни лишь ощущения. Основываясь только на ощущениях, мы, естественно, ожидали бы в другой раз ту же самую связь, которую мы заметили раньше, хотя, может быть, основания ее уже не прежние; это вводит часто в заблуждение лиц, руководящихся только чувствами.

§ 13. У *идиотов* недостает живости, активности и подвижности умственных способностей, благодаря чему они не могут пользоваться разумом. *Сумасшедшие*, кажется, страдают от прямо противоположной крайности, так

как, на мой взгляд, последние не утратили вовсе способности рассуждать, но принимают некоторые неверно соединенные ими идеи за истину и заблуждаются, подобно людям, рассуждающим правильно, но исходящим из ложных посылок. Так, один сумасшедший, вообразивший себя королем, совершенно последовательно требовал для себя соответствующего соблюдения ритуала, почтения и повиновения.

Теофил. *Идиоты* не пользуются разумом, и в этом отношении они отличаются от *тупоумных* людей, обладающих здравым суждением, но не способных быстро соображать; за это последних презирают и ими тяготятся, подобно тому как тяготились бы человеком, который стал бы играть в омбр [123] с важными особами и слишком долго и часто думал бы над своими ходами. Я вспоминаю одного умного человека, который, потеряв память из-за злоупотребления некоторыми лекарствами и впав в тупоумие, все же обнаруживал известную способность суждения. Вообще человек, сошедший с ума, почти никогда не обнаруживает способности суждения, но живость воображения может сделать его приятным для окружающих. Но существуют частично сумасшедшие, составившие себе ложное предположение в каком-нибудь существенном пункте своей жизни и рассуждающие затем, как Вы правильно заметили, очень последовательно. Таков довольно известный при одном дворе человек, считающий себя предназначенным свыше улучшить положение протестантов и образумить Францию; с этой целью, думает он, Бог пропустил величайших людей через его тело, чтобы облагородить его; он намеревается вступить в брак со всеми находящимися на выданье принцессами, но сделав их сперва святыми, чтобы получить святую династию, которая должна управлять миром; он приписывает все бедствия войны пренебрежению его советами. Говоря с каким-нибудь государем, он принимает все необходимые меры, чтобы не унизить своего достоинства. Но когда с ним вступают в спор, то он так удачно защищается, что я не раз задумывался над тем, не является ли его безумие просто симуляцией, так как вообще он чувствует себя хорошо. Однако лица, знающие его лучше, уверяют меня, что это настоящий сумасшедший.

Глава XII

О СЛОЖНЫХ ИДЕЯХ

Филалет. Разум можно было бы сравнить с совершенно темной комнатой, имеющей только несколько небольших отверстий, чтобы пропускать изображения внешних видимых предметов. Если бы проникшие в эту темную комнату изображения могли оставаться в ней и быть размещены в порядке, так чтобы можно было их найти в случае необходимости, то между этой комнатой и человеческим разумом было бы большое сходство.

Теофил. Чтобы сходство было еще больше, следовало бы предположить, что в темной комнате имеется полотно, для того чтобы принимать изображения, притом не гладкое, а со складками, представляющими врожденные знания. Кроме того, это полотно или эта мембрана, будучи натянута, должна обладать чем-то вроде упругости или силы действия и даже активностью или реактивностью, приспособленной как к прошлым, так и к новым складкам, получившимся благодаря впечатлениям от изображений. Активность эта должна состоять в известных вибрациях, или колебаниях, какие наблюдаются, например, при прикосновении к натянутой струне так, чтобы она издавала своего рода музыкальный звук. Действительно, мы не только получаем изображения и следы в мозгу, но образуем также и новые, когда имеем дело со *сложными идеями*. Таким образом, полотно, представляющее наш мозг, должно быть активным и эластичным. Это сравнение давало бы сносное объяснение тому, что происходит в мозгу; что же касается души, являющейся простой субстанцией, или *монадой*, то она представляет себе без протяжения все эти различные протяженные массы и обладает восприятием их.

§ 3. Филалет. Сложные идеи суть или модусы, или субстанции, или отношения.

Теофил. Это деление объектов нашей мысли на субстанции, модусы и отношения вполне приемлемо для меня. Я полагаю, что качества представляют собой лишь модификации [124] субстанций, а разум к этому присоединяет отношения. Отсюда следует больше, чем предполагают.

Филалет. Модусы бывают либо простыми (как, например, дюжина, двадцатка), состоящими из простых идей одного и того же вида, т. е. из единиц, либо смешанными (как, например, красота), в которые входят простые идеи различных видов.

Теофил. Быть может, *дюжина* или *двадцатка* представляют собой лишь отношения и существуют лишь в отношении к разуму. Единицы существуют отдельно, и разум собирает их, как бы разбросаны они ни были. Однако, хотя отношения возникают из разума, они не лишены основы и реальности, поскольку источником вещей является верховный разум, а реальность всех вещей, за исключением простых субстанций, основывается только на восприятиях явлений простых субстанций. То же самое часто относится и к смешанным модусам, которых нужно причислять скорее к отношениям.

§ 6. Филалет. Идеи *субстанций* суть известные сочетания простых идей, которые представляют существующие самостоятельно отдельные частные вещи; среди этих идей первой и главной считают всегда неясное понятие *субстанции*, которую принимают, не зная ее, какова бы она ни была сама по себе.

Теофил. Идея субстанции не так неясна, как это думают. О ней мы можем знать то, что нужно и что мы знаем о других вещах. Знание конкретного всегда предшествует знанию абстрактного; мы лучше знаем теплое, чем теплоту.

§ 7. Филалет. Применительно к субстанциям имеются тоже два класса идей. К одному относятся единичные субстанции, как, например, идея человека или овцы. К другому — идеи нескольких субстанций, соединенных вместе, как, например, идея армии или овечьего стада; но эти совокупности образуют тоже одну идею.

Теофил. Мысль о единстве собирательных идей очень правильна, но по существу следует сказать, что это единство представляет лишь отношение, основа которого заключается в том, что находится в каждой из единичных субстанций. Таким образом, эти *вещи* (êtres), образованные через *присоединение* (agrégation), не имеют никакого иного единства, кроме мысленного, и, следовательно, их сущность тоже в некотором роде мысленная или феноменальная, подобно сущности радуги.

Глава XIII

О ПРОСТЫХ МОДУСАХ, И ПРЕЖДЕ ВСЕГО О ПРОСТЫХ МОДУСАХ ПРОСТРАНСТВА

§ 3. Филалет. Пространство, рассматриваемое как длина, отделяющая два тела, называется *расстоянием;* если рассматривать его как длину, ширину и глубину, то его можно назвать *емкостью* (capacité).

Теофил. Выражаясь точнее, *расстояние* между двумя расположенными известным образом вещами (безразлично, точек или протяженных вещей) есть величина кратчайшей линии, которую можно провести от одной из них к другой. Это расстояние можно рассматривать либо абсолютным образом, либо по отношению к известной фигуре, заключающей в себе обе рассматриваемые вещи. Так, например, прямая линия есть абсолютное расстояние между двумя точками. Но если мы возьмем эти две точки на одной и той же сферической поверхности, то расстоянием между ними на этой поверхности будет длина кратчайшей дуги большого круга, которую можно провести от одной точки к другой. Полезно также заметить, что расстояние есть не только между телами, но и между поверхностями, линиями и точками. Можно сказать, что *емкость,* или, вернее, *интервал* между двумя телами, либо между двумя протяженными вещами, либо между протяженной вещью и точкой,— это пространство, образуемое всеми кратчайшими линиями, которые можно провести между точками обоих образований. Этот интервал представляет собой объем (solide), за исключением того случая, когда обе рассматриваемые вещи расположены на одной и той же поверхности и когда кратчайшие линии между ними также должны находиться на этой поверхности или должны быть определенно взяты на ней.

§ 4. Филалет. Помимо того что существует от природы, люди создали в своем разуме идеи некоторых определенных длин, как, например, дюйма или фута.

Теофил. Это для людей невозможно, так как нельзя иметь идею точно определенной длины. Нельзя ни выразить, ни понять разумом, что такое дюйм или фут. Значение этих названий можно сохранить лишь с помощью реальных мер, которые предполагают неизменными и благодаря которым их можно всегда сызнова найти. Так, английский математик Гривс [125] хотел воспользоваться египетскими пирамидами, которые существуют достаточно давно и будут, вероятно, продолжать существовать, чтобы сохранить наши меры, отметив для потомства их отношения к известным длинам, начертанным на одной из этих пирамид. Правда, в последнее время нашли, что для увековечения мер (mensuris rerum ad posteros transmittendis) [126] можно воспользоваться маятниками, и господа Гюйгенс, Мутон и Буратини [127], бывший управляющий монетным двором в Польше, установили отношение [128] наших длин к длине маятника, отбивающего, например, точно одну секунду, т. е. $^1/_{864000}$ времени обращения неподвижных звезд, или же астрономического дня; Буратини написал даже особый трактат, который я видел в рукописи. Но в этом предложении имеется и свой недостаток, заключающийся в том, что приходится ограничиться определенными странами, так как маятник, чтобы отбивать одно и то же время, должен быть под экватором короче. Кроме того, следует предположить постоянство основной реальной меры, т. е. длительности дня, или времени вращения Земли вокруг своей оси, и даже постоянство причины тяжести, не говоря уже о других обстоятельствах.

§ 5. Филалет. Замечая, как относятся друг к другу поверхности, ограниченные или прямыми линиями, пересекающимися под заметными углами, или кривыми, в которых незаметно никаких углов, мы образуем идею *фигуры.*

Теофил. Фигура поверхности ограничивается линией или линиями; фигура же тела может быть ограниченной и без определенных линий, как, например, фигура шара. Одна прямая линия или одна плоская поверхность не может ни заключать пространства, ни образовать фигуры, но одна линия может заключать фигуру поверхности, как, например, окружность, овал, и точно так же одна кривая поверхность может заключать фигуру объема, например шара или сфероида. Однако не только несколько прямых линий или плоскостей, но также несколько кривых линий или кривых поверхностей могут встречаться и образовывать углы, если одна из них не является касательной к другой. Нелегко дать *определение фигуры вообще*, какое требуется геометрам. Утверждение, что это ограниченная протяженность, слишком обще, так как, например, прямая линия, хотя она и ограничена двумя концами, не есть фигура и даже две прямые не могут образовать фигуру. Утверждение, что это протяженность, ограниченная другой

протяженностью, недостаточно общо, так как сферическая поверхность, взятая в целом, есть фигура, а между тем она не ограничена никакой протяженностью. Можно еще сказать, что *фигура* — это ограниченная протяженность, в которой имеется бесконечное множество путей, ведущих от одной точки к другой. Это определение включает ограниченные поверхности без конечных линий, которых не охватывало предыдущее определение, и исключает линии, потому что у линии имеется от одной точки к другой только один путь, или конечное число путей. Но еще лучше сказать, что фигура — это ограниченная протяженность, допускающая протяженное сечение или же обладающая *шириной* (термин, определение которого тоже еще не дано до сих пор).

§ 6. Филалет. Но во всяком случае все фигуры представляют собой лишь простые модусы пространства.

Теофил. Простые модусы, согласно Вам, повторяют одну и ту же идею, но у фигур мы не всегда имеем повторение одного и того же. Кривые резко отличаются от прямых и друг от друга. Таким образом, я не знаю, как можно применить здесь определение простого модуса.

§ 7. Филалет. Наши определения не следует принимать слишком строго. Но перейдем от фигуры к *месту*. Когда мы находим все шахматные фигуры на тех же самых клетках шахматной доски, на которых мы их оставили, то мы говорим, что они находятся на *том же самом месте*, хотя шахматная доска, быть может, была перенесена. Мы говорим также, что шахматная доска находится на том же месте, если она остается в том же углу каюты корабля, хотя корабль в это время успел уплыть. Говорят также, что корабль находится на том же самом месте, если он остается на том же самом расстоянии от близлежащих местностей, хотя Земля за это время, может быть, совершила оборот.

Теофил. *Место* бывает или *частным*, когда его рассматривают по отношению к некоторым определенным телам, или *всеобщим*, которое относится к целому и при котором учитываются все изменения по отношению к любому телу. Если бы в универсуме не было ничего неподвижного, то место каждой вещи можно было бы тем не менее определить путем рассуждения, если бы возможно было записать все изменения или если бы для этого хватало памяти какого-нибудь конечного существа, подобно тому как, говорят, арабы играют в шахматы «вслепую» верхом

на лошади. Однако то, чего мы не можем понять, не перестает вследствие этого быть определенным, как истина самих вещей.

§ 15. Филалет. Если кто-нибудь меня спросит, что такое *пространство*, то я готов буду ответить ему, если он мне скажет, что такое протяжение.

Теофил. Я хотел бы, чтобы можно было так же хорошо объяснить, что такое лихорадка или какая-нибудь другая болезнь, как, по-моему, можно объяснить природу пространства. Протяжение есть абстракция протяженного, а протяженное есть непрерывное, части которого сосуществуют, или существуют разом.

§ 17. Филалет. Если спросят, что такое пространство без тела, субстанция или акциденция, то я, не колеблясь, отвечу, что я ничего не знаю об этом.

Теофил. Боюсь, что меня обвинят в самонадеянности, но я берусь определить то, чего, по Вашим словам, Вы не знаете. Но есть основание полагать, что Вы знаете об этом больше, чем Вы говорите или чем Вы думаете [129]. Некоторые полагали, что Бог есть место вещей. Если не ошибаюсь, этого взгляда придерживались Лессий [130] и Герике. Но в таком случае место содержит больше того, что мы приписываем пространству, за которым мы отрицаем всякую активность, так что оно является субстанцией не больше, чем время, а если оно обладает частями, то не может быть Богом. Это отношение, порядок не только между существующими, но и между возможными вещами, как они существовали бы. Его истина и реальность, подобно всем вечным истинам, основаны в Боге.

Филалет. Я недалек от Вашего взгляда, и Вы, конечно, знаете то место у апостола Павла [131], где он говорит, что мы существуем, живем и движемся в Боге. Таким образом, в зависимости от точки зрения можно сказать, что пространство есть Бог, и можно также сказать, что оно есть лишь порядок и отношение.

Теофил. В таком случае самое лучшее сказать, что пространство есть порядок, а Бог — источник его.

§ 18. Филалет. Однако, чтобы сказать, является ли пространство субстанцией, следовало бы знать, в чем заключается природа субстанции вообще. Но это имеет свои трудности. Если Бог, конечные духи и тела сообща причастны одной и той же природе субстанции, то не следует ли отсюда, что они отличаются друг от друга лишь различными модификациями этой субстанции.

Т е о ф и л. Если это рассуждение правильно, то отсюда следовало бы также, что так как Бог, конечные духи и тела сообща причастны одной и той же природе бытия, то они отличаются друг от друга лишь различными модификациями этого бытия.

§ 19. Ф и л а л е т. Те, кто впервые пришли к понятию акциденций как реальных существ, которые должны существовать в чем-нибудь, были вынуждены изобрести слово «субстанция» для их поддержания.

Т е о ф и л. Неужели Вы думаете, милостивый государь, что акциденции могут существовать вне субстанции? Или неужели Вы полагаете, что они нереальные существа? Вы, кажется, создаете ненужные трудности, и я уже выше заметил, что мы скорее познаем субстанции, или конкретные вещи, чем акциденции, или абстрактные вещи.

Ф и л а л е т. Слова «субстанция» и «акциденция», по моему мнению, мало полезны в философии.

Т е о ф и л. Признаюсь, я другого взгляда, и я думаю, что исследование субстанции — одна из важнейших и плодотворнейших задач философии.

§ 21. Ф и л а л е т. До сих пор мы говорили о субстанции лишь случайно, спрашивая, является ли пространство субстанцией. Но здесь для нас достаточно, что оно не тело. Поэтому никто не осмелится считать телесный мир бесконечным, подобно пространству.

Т е о ф и л. Однако Декарт и его последователи утверждали [132], что материя безгранична, предположив мир нескончаемым (indefini), так что нам невозможно представить себе пределов его. Они имели известные основания для замены термина «бесконечный» (infini) термином «нескончаемый», так как в мире никогда нет бесконечного целого, хотя в нем всегда есть целые, которые больше других, и так до бесконечности. Самое вселенную нельзя принять за целое, как я это доказал в другом месте [133].

Ф и л а л е т. Лица, признающие тождественность материи и протяжения, утверждают, что внутренние стенки полого тела должны соприкасаться между собой. Но пространство между обеими этими стенками должно помешать взаимному прикосновению.

Т е о ф и л. Я согласен с Вами, так как, хотя я и не признаю пустоты, я отличаю материю от протяжения и утверждаю, что если бы внутри какого-нибудь шара имелась пустота, то от этого противоположные полюсы его

не пришли бы в соприкосновение. Но я думаю, что такого случая не допустит божественное совершенство.

§ 23. Ф и л а л е т. Однако движение, по-видимому, убеждает в существовании пустоты. Если мельчайшая частица разделенного тела равна по своей величине горчичному зерну, то необходимо существование пустого пространства, равного величине этого зерна, чтобы дать место свободному движению частиц этого тела. То же самое было бы, если бы частицы материи были в 100 миллионов раз меньше.

Т е о ф и л. Если бы мир был заполнен твердыми корпускулами, которые не могли бы ни сжиматься, ни делиться, как это утверждают об атомах, то действительно движение было бы невозможно. Но в действительности твердость не изначальна; изначально, наоборот, жидкое состояние, и тела в случае необходимости делятся, так как нет ничего, что препятствовало бы этому. Это лишает всякой силы довод в пользу существования пустоты, заимствованный из наличия движения.

Глава XIV
О ДЛИТЕЛЬНОСТИ И ЕЕ ПРОСТЫХ МОДУСАХ

§ 10. Ф и л а л е т. Протяжению соответствует длительность. Часть длительности, в которой мы не замечаем никакого изменения идей, мы называем *мгновением*.

Т е о ф и л. Это определение *мгновения* должно, думаю я, относиться к обыденному понятию его, подобному обыденному понятию *точки*. Строго говоря, точка и мгновение не являются вовсе частями времени и пространства и в свою очередь не обладают частями. Это только пределы.

§ 16. Ф и л а л е т. Не движение, а постоянный поток идей дает нам идею длительности.

Т е о ф и л. Поток восприятий пробуждает в нас идею длительности, но не творит ее. Наши восприятия никогда не образуют такого постоянного и правильного потока, как время, являющееся равномерной простой: непрерывностью, напоминающей прямую линию. Изменение восприятий дает нам повод думать о времени, и мы измеряем его равномерными изменениями, но если бы даже в природе не было ничего равномерного, то время тем не менее можно

было бы определить, подобно тому как можно было бы определить место, если бы даже во вселенной не было никакого неподвижного тела. Действительно, зная законы неравномерных движений, их можно всегда свести к понятным для нас равномерным движениям и предвидеть таким образом, что случится в результате соединения различных движений. И в этом смысле время есть мера движения, иначе говоря, равномерное движение есть мера неравномерного движения.

§ 21. Филалет. Нельзя с достоверностью узнать равенства двух частей длительности; наблюдения могут дать здесь лишь приблизительное равенство. После тщательных исследований было найдено, что суточные обращения Солнца обнаруживают в действительности неравенство и, возможно, что и годичные обращения его не равны.

Теофил. Маятник сделал заметным и видимым неравенство промежутка времени от одного полудня до другого: solem dicere falsum audet [134]. Правда, это было известно уже раньше, и неравенство это имеет свои правила. Что касается годичного обращения, выравнивающего неравенство солнечных дней, то оно может измениться с течением времени. Нашей лучшей мерой времени является до сих пор вращение Земли вокруг своей оси, которое ходячее мнение приписывает первому двигателю, а часы служат нам для деления этой меры. Однако само это ежедневное обращение Земли может измениться с течением времени, и если бы какая-нибудь пирамида могла существовать достаточно долго или если бы построили новые пирамиды, то в этом можно было бы убедиться, отметив на них длину маятника, отбивающего теперь в течение этого обращения определенное количество качаний. Можно было бы также выяснить до некоторой степени это изменение, сравнив обращение Земли с другими обращениями, например с обращением спутников Юпитера, так как мало вероятно, чтобы изменения тех и других всегда были пропорциональны.

Филалет. Наша мера времени была бы более правильной, если бы могли сохранить какой-нибудь прошедший день, чтобы сравнить его с грядущими днями, подобно тому как мы сохраняем пространственные меры.

Теофил. Вместо этого мы вынуждены сохранять и наблюдать тела, производящие свои движения приблизительно в одинаковое время. Но мы не вправе также

утверждать, что какая-нибудь пространственная мера, как, например, сделанный из дерева или металла и сохраняемый нами локоть, остается абсолютно одинаковой.

§ 22. Филалет. Так как все люди явно измеряют время движением небесных тел, то очень странно, что время не перестают определять как меру движения.

Теофил. Я только что сказал (§ 16), как это следует понимать. Правда, Аристотель говорит [135], что время есть *число*, а не мера *движения*. Действительно, можно утверждать, что длительность познается посредством числа равных периодических движений, из которых одно начинается, когда другое кончается, например посредством определенного числа обращений Земли или небесных светил.

§ 24. Филалет. Однако мы предвосхищаем эти обращения, и утверждение, что Авраам родился в 2712 г. юлианского летосчисления, так же понятно, как счет от сотворения мира, если даже предположить, что юлианское летосчисление началось за несколько сот лет до начала существования дней, ночей и годов, отмеченных обращением Солнца.

Теофил. Пустота, которую можно себе представить во времени, указывает, подобно пустоте в пространстве, что время и пространство применимы к возможным вещам так же, как и к существующим. Впрочем, из всех систем летосчисления система отсчета годов от сотворения мира наименее приемлема хотя бы по причине огромной разницы между еврейским текстом и переводом семидесяти толковников, не говоря уже о других соображениях.

§ 26. Филалет. Мы можем *представить* себе начало движения, хотя не можем *понять* начала длительности, взятой во всем ее целом. Таким же образом мы можем установить границы тела, но не можем установить границ пространства.

Теофил. Это, как я только что сказал, объясняется тем, что время и пространство применимы к возможным вещам за пределами существующих вещей. Время и пространство обладают природой вечных истин, одинакова применимых и к возможному, и к существующему.

§ 27. Филалет. Действительно, идея времени и идея вечности вытекают из одного и того же источника, так как мы можем мысленно прибавлять друг к другу известные отрезки длительности столько раз, сколько захотим.

Теофил. Но чтобы вывести отсюда понятие *вечности*,

следует, кроме того, учесть, что постоянно существует то же самое основание идти все дальше. Именно этот учет оснований является завершающим моментом при образовании понятий бесконечного или нескончаемого (indéfini) при возможности продвижения вперед. Таким образом, одних только чувств недостаточно для образования этих понятий. И в сущности можно сказать, что в природе вещей *идея абсолютного* предшествует идее прибавляемых границ. Но мы замечаем первую из них, лишь начав с того, что ограничено и действует на наши чувства.

Глава XV

О ДЛИТЕЛЬНОСТИ И ПРОТЯЖЕННОСТИ, РАССМАТРИВАЕМЫХ ВМЕСТЕ

§ 4. Филалет. Легче допустить бесконечную длительность времени, чем бесконечную протяженность места, потому что бесконечную длительность мы представляем себе в Боге, а протяжение приписываем только материи, которая конечна, и называем *пространства* за пределами вселенной *воображаемыми.* Но (§ 2) Соломон, по-видимому, думал иначе, когда, говоря о Боге, сказал: «Небеса и небеса небес не могут вместить тебя» [136]; и я лично думаю, что человек, воображающий, будто он способен простирать свои мысли за те пределы, где существует Бог, слишком высокого мнения о силе своего разума.

Теофил. Если бы Бог был протяженным, то он обладал бы частями. Длительность же придает части только его действиям. По отношению к пространству ему следует приписать безмерность, также придающую части и порядок непосредственным действиям Бога. Он источник как возможного, так и существующего: первого — по своей сущности, второго — по своей воле. Таким образом, пространство, как и время, получает свою реальность только от него, и он может когда угодно заполнить пустоту. Следовательно, в этом отношении он вездесущ.

§ 11. Филалет. Мы не знаем, в каком отношении находятся духи к пространству и каким образом они причастны ему. Но мы знаем, что они причастны длительности.

Теофил. Все конечные духи всегда соединены с каким-нибудь органическим телом и представляют себе

другие тела посредством отношения к своему собственному телу. Таким образом, их отношение к пространству столь же явно, как и отношение к нему тел. Впрочем, прежде чем расстаться с этим вопросом, я прибавлю к данным Вам сравнениям между временем и местом еще одно, а именно: если бы в пространстве существовала пустота (например, если бы какой-нибудь шар был внутри полым), то можно было бы определить величину ее; но если бы во времени существовала пустота, т. е. если бы была длительность без изменений, то невозможно было бы определить длину ее. На основании этого мы можем опровергнуть взгляды тех, кто утверждает, будто два тела, между которыми имеется пустота, должны соприкасаться; действительно, два противоположных полюса полого шара не могут соприкасаться, так как это противоречит геометрии. Но нельзя опровергнуть взглядов тех, кто утверждает, что два следующих друг за другом мира соприкасаются между собой в отношении длительности, так что один необходимо начинается, когда другой кончается, причем между ними не может быть никакого промежутка. Этого, говорю я, нельзя опровергнуть, поскольку этот промежуток не поддается определению. Если бы пространство представляло собой лишь линию и если бы тело было неподвижно, то точно так же нельзя было бы определить длины пустоты между двумя телами.

Глава XVI

О ЧИСЛЕ

§ 4. Филалет. Числовые идеи более точны и различимы одна от другой, чем идеи протяжения, в которых не так легко подметить и измерить всякое равенство и неравенство, ибо в пространстве наша мысль не может найти определенной малой величины, подобной единице среди чисел, за пределы которой нельзя идти.

Теофил. Это относится к *целому* числу. Что же касается *числа во всем его объеме,* т. е. дробных, иррациональных и трансцендентных чисел, и всего того, что можно взять между двумя целыми числами, то оно пропорционально линии, и здесь, как и у континуума, тоже нет *минимума.* Поэтому определение *числа* как совокупности единиц верно лишь в применении к целым числам. Точное различие идей в области протяжения не заключается

в *величине;* для отчетливого определения величины приходится прибегнуть к целым числам и к другим числам, известным посредством целых, вследствие чего для точного определения величины приходится перейти от непрерывного количества к дискретному. Таким образом, если не пользоваться числами, модификации протяжения могут быть различаемы лишь с помощью *фигуры* в широком смысле этого слова, означающем все то, благодаря чему две протяженности не подобны друг другу.

§ 5. Филалет. Через повторение идеи единицы и соединение ее с другой единицей мы образуем *собирательную* идею, обозначаемую словом *«два»* Идя таким образом вперед и прибавляя все время по одной единице к последней полученной собирательной идее и давая ей особое название, можно *считать* до тех пор, пока хватит запаса названий и памяти для удержания этого запаса.

Теофил. Одним этим способом нельзя было бы далеко уйти. Мы *слишком перегрузили* бы память, если бы пришлось запоминать совершенно новое название для каждого прибавления новой единицы. Вот почему требуются известный порядок и известная *повторяемость* (réplication) в этих названиях, которые с известной последовательностью начинаются сызнова.

Филалет. Различные модусы чисел могут отличаться друг от друга лишь по величине, поэтому они простые модусы, подобно модусам протяжения.

Теофил. Это можно сказать о времени и о прямой линии, но ни в коем случае не о фигурах и тем более не о числах, которые не только не отличаются друг от друга по величине, но, кроме того, и не сходны между собой. Четное число можно разделить поровну на две части, а нечетное нельзя. Три и шесть — треугольные числа, четыре и девять — квадраты, восемь — куб и т. п. Сказанное относится к числам еще больше, чем к фигурам, так как две неравные фигуры могут быть совершенно подобны друг другу, чего нельзя никогда сказать о двух числах. Но я не удивляюсь тому, что в этом вопросе часто ошибаются, так как обыкновенно не имеют отчетливой идеи того, что подобно и неподобно. Вы видите, таким образом, что Ваша идея или Ваше объяснение простых и смешанных модификаций требуют значительных поправок.

§ 6. Филалет. Вы правильно заметили, что полезно дать числам названия, которые можно удержать в памяти. Поэтому, по-моему, было бы рациональнее говорить при счете для сокращения вместо «миллион миллионов» *биллион,* а вместо «миллион миллионов миллионов» — *триллион* и т. д. до нониллионов, поскольку при употреблении чисел нет нужды идти далее этого.

Теофил. Эти названия довольно удачны. Пусть X равняется 10. В таком случае миллион будет X^6, биллион — X^{12}, триллион — X^{18} и т. д., а нониллион — X^{54}.

Глава XVII
О БЕСКОНЕЧНОСТИ

§ 1. Филалет. Одними из важнейших понятий являются понятия конечного и бесконечного, которые считаются модусами количества.

Теофил. Это верно, что существует бесконечное множество вещей, т. е. что их существует всегда больше, чем можно учесть. Но легко доказать, что не существует бесконечного числа, или бесконечной линии, или какого-нибудь другого бесконечного количества, если брать их как настоящие целые. Схоластическая философия именно это имела в виду, признавая синкатегорематическую, как она выражалась, а не категорематическую бесконечность [137]. Истинная бесконечность в точном смысле слова заключается лишь в *абсолютном,* которое предшествует всякому соединению и не образовано путем прибавления частей.

Филалет. Прилагая нашу идею бесконечности к первосуществу, мы первоначально имеем в виду его длительность и вездесущность и в переносном смысле — его могущество, мудрость, благость и другие его атрибуты.

Теофил. Не в переносном смысле, а менее непосредственно, так как величина других атрибутов обнаруживается в их отношении к тем атрибутам, у которых имеются части.

§ 2. Филалет. Мне казалось установленным положение, что дух рассматривает конечное и бесконечное как модификации протяжения и длительности.

Теофил. По-моему, это не установлено. Идея конечного и бесконечного имеет место повсюду, где существуют величина и множество. Но истинная бесконечность не есть вовсе *модификация,* она — абсолют; наоборот, лишь только мы начинаем модифицировать, как начинаем ограничивать и образуем конечное.

§ 3. Филалет. Мы думали, что так как способность духа расширять без конца свою идею пространства путем новых прибавлений всегда остается все такой же, то отсюда он и черпает идею бесконечного пространства.

Теофил. К этому полезно прибавить, что для этого постоянно существует то же самое основание. Возьмем прямую линию и продолжим ее так, что она станет вдвое больше. Ясно, что вторая линия, будучи совершенно подобной первой, может быть тоже удвоена, и мы получим таким образом третью линию, в свою очередь подобную предыдущим линиям; и так как постоянно остается то же самое основание, то мы никогда не можем остановиться, и линия может быть продолжена до бесконечности. Таким образом, идея бесконечного вытекает из идеи подобия или того же самого основания, и ее источник совпадает с источником всеобщих и необходимых истин. Это показывает, что то, что необходимо для завершения этой идеи, находится в нас самих и не может быть получено из чувственного опыта, подобно тому как необходимые истины не могут быть доказаны посредством индукции или посредством чувств. Идея *абсолютного*, подобно идее бытия, заключается внутри нас. Эти абсолюты не что иное, как атрибуты Бога, и можно сказать, что они в такой же мере являются источниками идей, в какой сам Бог является принципом вещей. Идея абсолютного по отношению к пространству не что иное, как идея безмерности Бога и т. д. Но мы заблуждаемся, пытаясь вообразить себе абсолютное пространство, которое было бы бесконечным целым, составленным из частей. Ничего подобного не существует. Такое понятие внутренне противоречиво, и все эти бесконечные целые, равно как и их антиподы, бесконечно малые, применимы лишь для математических выкладок, подобно мнимым корням в алгебре.

§ 6. Филалет. Мы знаем также величины такого рода, которые не состоят из частей. Если я к самой совершенной своей идее самой белой белизны прибавлю идею меньшей или равной белизны (идею большей белизны, чем та, которую я представляю себе в действительности, прибавить нельзя), то это нисколько не увеличит и не расширит моей идеи. Поэтому различные идеи белизны называются *степенями*.

Теофил. Я не совсем понимаю, в чем сила этого аргумента, так как ничто не мешает получить восприятие большей белизны, чем та, которую мы представляем себе

в действительности. Истинная причина того, что нельзя представить себе увеличения белизны до бесконечности, заключается в том, что это не изначальное качество; чувства сообщают нам лишь неотчетливое знание ее, а если бы у нас было отчетливое знание ее, то мы убедились бы, что белизна объясняется строением тел и ограничена строением органа зрения. Что же касается изначальных или отчетливо познаваемых качеств, то иногда мы получаем здесь бесконечность не только там, где имеется экстенсивность, или, если угодно, диффузия, или то, что в схоластической философии называют partes extra partes [138], как в случае времени и места, но и там, где имеется *интенсивность* или степени, как, например, в случае скорости.

§ 8. Филалет. У нас нет идеи бесконечного пространства, и нет ничего очевиднее нелепости актуальной идеи бесконечного числа.

Теофил. Я того же мнения. Но это происходит не потому, что мы не можем иметь идеи бесконечного, а потому, что бесконечное не может быть истинным целым.

§ 16. Филалет. По той же причине у нас нет положительной идеи бесконечной длительности, или вечности, как нет положительной идеи безмерности.

Теофил. Я думаю, что у нас есть положительная идея и того и другого и эта идея истинна, коль скоро мы представляем себе ее не в виде бесконечного целого, а в виде не имеющего границ абсолюта или атрибута. По отношению к *вечности* это выражается в необходимости бытия Божия, причем в этой необходимости нет частей и понятие о ней не образуется путем прибавления времени. Отсюда опять-таки видно, как я уже отметил, что понятие бесконечного вытекает из того же самого источника, что и понятие необходимых истин.

Глава XVIII

О НЕКОТОРЫХ ДРУГИХ ПРОСТЫХ МОДУСАХ

Филалет. Существует еще много простых модусов, образованных из простых идей. Таковы (§ 2) модусы движения, как, например, скольжение, качение; звуков (§ 3), модификациями которых являются ноты и мелодии; оттенков цветов, не говоря уже о вкусах и запахах (§ 6). Для них, равно как и для сложных модусов (§ 7), не всегда

имеются меры и отдельные названия, поскольку здесь мы руководствуемся практическими потребностями. Но об этом мы будем говорить подробнее, когда перейдем к вопросу о словах.

Теофил. Большинство модусов (modes) недостаточно просты, и они могли бы быть причислены к сложным модусам. Так, например, для объяснения того, что такое скольжение и качение, пришлось бы принять во внимание кроме движения еще и сопротивление поверхности.

Глава XIX

О МОДУСАХ МЫШЛЕНИЯ

§ 1. Филалет. От модусов, вытекающих из чувств, перейдем к модусам, порождаемым рефлексией. Ощущение есть, так сказать, актуальное вхождение идей в разум посредством чувств. Когда та же самая идея снова появляется в духе без воздействия на наши чувства внешнего объекта, породившего ее первоначально, то этот акт духа называется *воспоминанием*. Если дух пытается вызвать ее и наконец после некоторых усилий находит ее и делает предметом рассмотрения, то это называется *сосредоточением*. Если дух долго и внимательно рассматривает ее, то это *созерцание*. Если идея носится, так сказать, в духе, причем разум не обращает на нее никакого внимания, то это называется *мечтанием*. Если мы размышляем над идеями, которые возникают сами собой, и, так сказать, регистрируем их в памяти, то это *внимание*. А если дух сосредоточивается с большим усердием на какой-нибудь идее, рассматривает ее со всех сторон и не отвлекается от нее, несмотря на воздействие других идей, то это называется *изучением* или напряженностью духа. *Сон* без сновидений прекращает все это, а *иметь сновидения* — значит иметь эти идеи в духе при бездействии внешних чувств, не получающих впечатлений от внешних предметов с обычной для них живостью. Это, говорю я, значит иметь идеи, которые не вызываются у нас никакими внешними предметами и никакими известными поводами и вместе с тем не выбираются и не определяются каким бы то ни было образом разумом. Что касается так называемого *экстаза*, то я предоставляю другим решить, не является ли это сновидением с открытыми глазами.

Теофил. Очень полезно разобраться в этих понятиях, и я попытаюсь помочь в этом. Я утверждаю, что

ощущение — это осознание нами какого-нибудь внешнего предмета, *воспоминание* (réminiscence) — это повторение его при отсутствии самого предмета; когда же мы знаем, что уже имели это ощущение, то это *вспоминание* (souvenir). *Сосредоточение* обычно понимают в ином смысле, чем Вы: так называют состояние, при котором мы отрываемся от дел, предаваясь какому-нибудь размышлению. Но так как я не знаю слова, соответствующего Вашему понятию, то к нему можно было бы применить то, которое употребляете Вы. Мы проявляем *внимание* к предметам, которые выделяем и предпочитаем другим. Продолжающееся внимание духа независимо от того, длится ли действие внешнего предмета, и даже от того, имеется ли он или его уже нет, есть *обдумывание*. Обдумывание, стремящееся к познанию безотносительно к действию, называется *созерцанием*. Внимание, цель которого *научиться* (т. е. приобрести знания, чтобы хранить их),— это *изучение*. Обдумывание с целью выработки какого-нибудь плана — это *размышление*; мечтание же есть, по-видимому, не что иное, как следование некоторым мыслям из чистого удовольствия от них, без всякой цели. Вот почему мечтание может привести к безумию: мы забываемся, забываем dic cur hic [139], приближаемся к сновидениям и химерам, строим воздушные замки. Мы отличаем *сновидения* от ощущений лишь потому, что одни не связаны с другими, это как бы особый мир. Сон есть прекращение ощущений, и с этой точки зрения *экстаз* — это очень глубокий сон, от которого мы с трудом пробуждаемся и который происходит от какой-то мимолетной внутренней причины; последним признаком экстаз отличается от глубокого сна, вызываемого наркотическими средствами или каким-нибудь длительным нарушением функций, как в случае летаргии. Экстазы сопровождаются иногда *видéниями*, но бывают также видéния без экстазов; *видéние*, мне кажется, есть не что иное, как сновидение, принимаемое за ощущение, как если бы оно сообщало нам объективную истину. Когда эти видения божественного характера, то в них действительно заключается истина; это обнаруживается, например, в том случае, когда они содержат в себе какие-нибудь конкретные пророчества, подтверждаемые дальнейшими событиями.

§ 4. Филалет. Из различных степеней напряженности или ослабленности духа следует, что мышление есть деятельность души, а не ее сущность.

Теофил. Разумеется, мышление есть деятельность и не может быть сущностью, но это существенная деятельность, и все субстанции обладают такими существенными деятельностями. Я показал выше, что мы имеем всегда бесконечное множество малых восприятий, не замечая этого. Мы никогда не бываем без восприятий (perceptions), но неизбежно мы часто бываем без осознанных восприятий (aperceptions)[140], а именно когда нет отчетливо вычлененных восприятий. В результате пренебрежения этим важным пунктом немало здравых умов стали жертвами беспомощной, неблагородной и несерьезной философии, и мы почти до самого последнего времени игнорировали самое ценное достояние души. По той же причине казалось столь убедительным заблуждение о тленности душ.

Глава XX

О МОДУСАХ УДОВОЛЬСТВИЯ И СТРАДАНИЯ

§ 1. Филалет. Как телесные ощущения, так и мысли духа либо бывают безразличными, либо сопровождаются удовольствием или страданием. Эти идеи, как и все прочие простые идеи, невозможно описать, и нельзя дать никакого определения словам, служащим для их обозначения.

Теофил. По-моему, вовсе не бывает совершенно безразличных для нас восприятий. Но достаточно, если их действие незаметно, чтобы их можно было назвать таковыми, поскольку *удовольствие* и *страдание* состоят, по-видимому, в некоторой ощутимой помощи или заметном препятствии. Признаюсь, что это определение не номинального характера и что последнего нельзя дать.

§ 2. Филалет. *Благо* — это то, что может вызвать в нас удовольствие или увеличить его либо уменьшить или сократить страдание. *Зло* — это то, что может вызвать или увеличить в нас страдание или же уменьшить некоторое удовольствие.

Теофил. Я думаю точно так же. Благо делят на добродетельное (honnête), приятное и полезное; но по существу я полагаю, что оно должно либо быть приятным само по себе, либо служить для некоторого другого блага, способного вызывать у нас приятное ощущение, т. е. я думаю, что благо приятно или полезно, а добродетель заключается в удовольствии духа.

§ 4,5. Филалет. Из удовольствия и страдания вытекают страсти. Мы питаем *любовь* к тому, что может доставить удовольствие, а *ненависть* — это мысль о печали или страдании, которые может доставить присутствие или отсутствие чего-либо. Но *ненависть* или *любовь* к существам, способным к счастью или несчастью,— это часто неудовольствие или удовлетворение, которые вызываются в нас рассмотрением их жизни или их счастья.

Теофил. Я дал приблизительно такое же определение *любви*, разъясняя принципы справедливости. В предисловии к своему «Codex juris gentium diplomaticus»[141] я писал, что *любить* — это значит находить удовольствие в совершенстве, благе или счастье любимого предмета. Здесь не усматривают и не требуют другого удовольствия для себя, кроме того, которое находят в благе или удовольствии любимого существа. Но в этом смысле мы, собственно говоря, не любим того, что неспособно к удовольствию или счастью, и мы наслаждаемся такого рода вещами, не любя их, если только не понимать слово «любовь» фигурально, когда мы олицетворяем эти вещи и воображаем, будто они сами наслаждаются своим совершенством. Таким образом, когда говорят, что любят какую-нибудь красивую картину за удовольствие, доставляемое ее совершенством, то имеют в виду не любовь в собственном смысле слова. Но мы можем расширять значение терминов, и на практике оно действительно изменяется. Философы и даже теологи[142] различают два вида любви: *любовь*, называемую ими *вожделением*, которое есть не что иное, как желание или чувство, испытываемое нами по отношению к тому, что доставляет нам удовольствие, причем мы не интересуемся тем, получает ли оно само удовольствие; и *любовь-благожелательность*, которая есть чувство, испытываемое нами по отношению к тому, что доставляет нам удовольствие своим собственным удовольствием или счастьем. В случае любви первого рода мы имеем в виду наше собственное удовольствие, а в случае любви второго рода — удовольствие другого человека, но как бы образующее или, вернее, составляющее наше собственное удовольствие. В самом деле, если бы оно не отражалось каким-либо образом на нас, то мы не могли бы им интересоваться, так как, что бы ни говорили, невозможно не думать о собственном благе. Вот каким образом следует понимать *бескорыстную*, или *безвозмездную*, *любовь*, если желают правильно предста-

вить себе все благородство этого чувства, не становясь в то же время жертвой иллюзий.

§ 6. Ф и л а л е т. *Беспокойство* (uneasiness — по-английски), испытываемое человеком при отсутствии какой-нибудь вещи, присутствие которой доставило бы ему удовольствие, мы называем *желанием. Беспокойство* есть главный, если даже не единственный, стимул, побуждающий людей к промыслу и деятельности. Действительно, если бы отсутствие какого-нибудь блага не сопровождалось у человека неудовольствием или страданием, если бы этот человек оставался доволен и легко обходился без него, то он не стремился бы к нему, а тем более не делал бы никаких усилий для овладения им. Он испытывал бы к этому благу только простую *желательность* (velléité); этот же термин употребляют для обозначения самой низкой степени желания, которая ближе всего к состоянию полного безразличия души по отношению к какой-нибудь вещи, когда доставляемое отсутствием этой вещи неудовольствие так ничтожно, что оно вызывает лишь слабые пожелания, не побуждая принять меры для достижения ее. Желание уничтожается или ослабляется также сознанием недостижимости желаемого блага, поскольку беспокойство души проходит или уменьшается от понимания этого. Впрочем, то, что я говорю Вам теперь о беспокойстве, я нашел у нашего знаменитого английского автора, взгляды которого я Вам все время излагаю. Мне доставило только некоторое затруднение значение английского слова «uneasiness». Но французский переводчик, в умении и опытности которого нельзя сомневаться, замечает в конце страницы (гл. XX, §6), что этим словом английский автор обозначает состояние человека, которому *не по себе*, у которого неспокойно на душе, остающейся чисто пассивной, и что это слово следовало бы перевести как «беспокойство», хотя оно и не выражает в точности ту же самую идею, но ближе всего к ней. Это предупреждение (прибавляет он) особенно необходимо в связи со следующей затем главой о силе, где наш автор много рассуждает о такого рода беспокойстве, и если бы мы не связывали с этим словом только что указанной идеи, то нельзя было бы правильно понять рассматриваемых в этой главе вопросов, относящихся к наиболее важным и трудным проблемам всего произведения.

Т е о ф и л. Французский переводчик прав, и знакомство с трудом нашего превосходного автора показало мне,

что его трактовка *беспокойства* представляет существенный момент, на примере которого английский мыслитель особенно ярко обнаруживает свои проницательность и глубокомыслие. Вот почему я несколько более внимательно отнесся к этому вопросу и, тщательно рассмотрев его, убедился, что если слово *«беспокойство»* и не выражает полностью мысли автора, то оно, однако, достаточно соответствует, по-моему, существу дела. А если перевести слово «uneasiness» как «неудовольствие», «огорчение», «неприятность» и вообще как слово, выражающее эффективное страдание, то это было бы неверно. Действительно, я сказал бы, что в желании самом по себе имеются скорее предрасположение и подготовление (préparation) к страданию, чем само страдание. Правда, это восприятие отличается иногда от восприятия страдания только количественно, но различия по степени относятся к сущности страдания, так как оно заметное восприятие. Это видно также по разнице между аппетитом и голодом: когда раздражение желудка становится очень сильным, то оно начинает тревожить, так что и здесь приходится применить наше учение о восприятиях слишком малых, чтобы быть осознанными, так как если бы то, что происходит в нас, когда мы испытываем аппетит и желание, стало достаточно велико, то оно причинило бы нам страдание. Вот почему бесконечно мудрый творец нашего существа заботился о нашем благе, когда устроил так, чтобы мы часто находились в неведении и имели неотчетливые восприятия; это было необходимо, чтобы мы быстрее действовали инстинктивно и чтобы нас не тревожили слишком отчетливые ощущения множества предметов, которые для нас не имеют значения, но без которых природа не могла бы обойтись для достижения своих целей. Сколько мы глотаем насекомых, не замечая этого, сколько существует людей, для которых их чрезмерно тонкое обоняние — источник неприятных ощущений, и сколько видели бы мы отвратительных предметов, если бы наше зрение было достаточно остро! Пользуясь этой же уловкой, природа сообщила нам стимулы желания как зачатки или элементы страдания, так сказать полустрадания, или (выражаясь энергичнее, хотя и неточно) маленькие незаметные страданьица, для того чтобы мы *наслаждались положительными сторонами зла*, избегнув отрицательных сторон его. Действительно, если бы это восприятие было слишком отчетливым, то мы были бы

всегда несчастны в ожидании блага, между тем как непрерывная победа над этими полустраданиями, которые мы испытываем, следуя своему желанию и удовлетворяя некоторым образом это стремление или эту потребность, дает нам множество полуудовольствий, накопление и суммирование которых (подобно суммированию импульса и ускорению падения тяжелого тела) становятся наконец полным и настоящим удовольствием. По существу без этих полустраданий не было бы вовсе удовольствия и нельзя было бы заметить, что нечто помогает нам и облегчает нас, устраняя некоторые препятствия, мешающие нам хорошо себя чувствовать. В этом же можно распознать родство между удовольствием и страданием, отмеченное Сократом в платоновском «Федоне», когда он испытывает зуд в ногах. Благодаря рассмотрению этих малых облегчений, или освобождений, и едва уловимых обнаружений задержанного стремления, из которого получается под конец заметное удовольствие, мы также несколько отчетливее познаем нашу смутную идею *удовольствия и страдания*, подобно тому как ощущение теплоты или света складывается из множества небольших движений, выражающих, как я уже сказал выше (гл. IX, § 13), движения предметов и отличающихся от них лишь кажущимся образом, потому что мы не осознаем этого анализа. Между тем некоторые современные авторы полагают, что наши идеи чувственных качеств отличаются toto genere [143] от движений и от того, что происходит в предметах, и являются чем-то первоначальным, необъяснимым и даже произвольным, точно Бог заставляет душу чувствовать то, что ему угодно, а не то, что происходит в теле. Теория эта очень далека от истинного анализа наших идей. Но, возвращаясь к вопросу о *беспокойстве*, т. е. о небольших незаметных возбуждениях, которые все время не дают нам покоя, можно сказать, что это неотчетливые побуждения, так что часто мы не знаем, чего нам не хватает, между тем как в случае *влечений* или *страстей* мы во всяком случае знаем, чего мы требуем, хотя и в них входят неотчетливые восприятия и те же самые страсти тоже вызывают это беспокойство или потребность. Эти побуждения представляют собой как бы малые пружины, стремящиеся развернуться и привести в действие наш организм. Я уже заметил выше, что в силу этого мы никогда не бываем безразличными, даже когда кажется, будто мы совершенно безразличны, как, например, в случае, когда мы в конце какой-нибудь аллеи поворачиваем направо, а не

налево. На самом деле принятое нами решение имеет своим источником эти незаметные побуждения в соединении с действиями предметов и нашего собственного организма, в силу которых мы находим более удобный для нас такой, а не иной способ двигаться. По-немецки называют маятник часов Unruhe, т. е. беспокойство. Можно сказать, что это относится и к нашему телу, которое никогда не может быть в состоянии полного удовлетворения; действительно, при получении нового впечатления от предметов при небольшом изменении в органах, сосудах, внутренностях сразу нарушается равновесие, что заставляет [144] их произвести некоторое усилие, чтобы прийти в возможно лучшее состояние; это порождает непрерывную борьбу, вызывающую, так сказать, *беспокойство* в наших часах, так что данное название кажется мне довольно удачным.

§ 7. Филалет. *Радость* есть удовольствие, испытываемое душой, когда она считает обеспеченным обладание каким-нибудь настоящим или будущим благом; а *обладаем* мы благом тогда, когда оно находится в нашей власти, так что мы можем пользоваться им, когда хотим.

Теофил. В языках не хватает слов, достаточно точно выражающих различие между близкими друг к другу понятиями. Может быть, латинское gaudium ближе к данному определению радости, чем laetitia, которое тоже переводится словом «*радость*»; но в таком случае радость, по-моему, означает состояние, при котором в нас преобладает удовольствие. Переживая глубочайшее горе и испытывая величайшие неприятности, можно также находить некоторое удовольствие, например, в выпивке или в музыке, но при этом преобладает неудовольствие. Дух может испытывать радость даже посреди величайших страданий, как это наблюдалось у мучеников.

§ 8. Филалет. *Горе* — это беспокойство души, когда она думает о потерянном благе, которым она могла бы дольше наслаждаться, или когда она мучится из-за испытываемого ею в настоящее время зла.

Теофил. Горе может быть вызвано не только злом в настоящем, но и страхом перед будущим злом, так что, по-моему, данные мной определения радости и горя лучше [145] соответствуют обычному словоупотреблению. Что касается *беспокойства*, то в страдании, а следовательно, и в горе есть нечто большее, чем беспокойство. Последнее имеется даже в радости, так как она делает человека добрым, активным, полным надежды и стремления вперед. От чрезмерной

радости иногда даже умирают, стало быть, в ней имелось нечто большее, чем беспокойство.

§ 9. Филалет. *Надежда* есть удовлетворение души, которая думает о вероятном обладании вещью, способной доставить ей удовольствие (§ 10), а страх есть беспокойство души, думающей о будущем зле, которое может на нее обрушиться.

Теофил. Если беспокойство означает неудовольствие, то оно действительно всегда сопровождает страх; но если понимать его как незаметный стимул, подталкивающий нас, то его можно найти и в надежде. Стоики рассматривали страсти как мнения. Так, надежда была для них мнением о будущем благе, а страх — мнением о будущем зле. Но я предпочитаю говорить, что страсти — это не удовлетворения или неудовлетворения и не мнения, а стремления, или, вернее, модификации стремления, вытекающие из мнения или ощущения и сопровождающиеся удовольствием или неудовольствием.

§ 11. Филалет. *Отчаяние* есть мысль о недостижимости какого-нибудь блага; оно может повлечь за собой печаль [146], а иногда и спокойствие.

Теофил. Отчаяние, рассматриваемое как страсть, является своего рода сильным стремлением, которое вдруг задержано, что вызывает упорную борьбу и причиняет большое неудовольствие. Когда же отчаяние сопровождается спокойствием или апатией, то это скорее мнение, чем страсть.

§ 12. Филалет. *Гнев* есть то беспокойство или расстройство, которое мы испытываем, получив оскорбление, и которое сопровождается желанием мести.

Теофил. Мне кажется, что гнев есть нечто более простое и общее, так как гневаться способны и животные, которым ведь нельзя нанести оскорбления. В гневе имеется неистовое усилие избавиться от некоторого зла. Желание мести может иметься и в хладнокровном состоянии, когда питаешь скорее ненависть, чем гнев.

§ 13. Филалет. *Зависть* есть беспокойство (неудовольствие) души, вытекающее из того, что желательным нам благом обладает другой человек, которого мы не считаем более нас достойным владеть им.

Теофил. По этому определению зависть была бы всегда похвальной страстью, основанной на справедливости, во всяком случае по нашему убеждению. Но я не уверен, не испытываем ли мы часто зависть к людям,

которые имеют признанные заслуги и которых мы, однако, спокойно обидели бы, если бы это было в нашей власти. Завидуют даже людям, обладающим благом, которого не хотели бы иметь вовсе. Мы были бы довольны, если бы его у них отняли, не думая вовсе воспользоваться их достоянием и даже не надеясь на это, так как некоторые блага похожи на фрески, которые можно уничтожить, но нельзя снять.

§ 17. Филалет. Большинство страстей воздействует у людей на тело и производит в нем различные перемены, но перемены эти не всегда заметны. Так, например, *стыд*, представляющий беспокойство души при мысли о поступке, который неприличен или может уменьшить уважение к нам со стороны других людей, не всегда сопровождается краской на лице.

Теофил. Если бы люди внимательнее наблюдали внешние движения, сопровождающие страсти, то было бы трудно скрывать их. Что касается стыда, то любопытно, что иногда скромные люди, будучи только свидетелями неприличного поступка, испытывают ощущения, похожие на ощущение стыда.

Глава XXI

О СИЛЕ И СВОБОДЕ

§ 1. Филалет. Дух, наблюдая, как одна вещь перестает существовать и как другая вещь, которой раньше не было, начинает существовать, и заключая, что и в будущем произойдут подобные перемены, вызванные подобными же факторами, признает за одной вещью возможность подвергаться изменению в одной из своих простых идей, а за другой вещью — возможность произвести это изменение, и таким путем образуется идея силы (puissance).

Теофил. Если *сила* соответствует латинскому *potentia*, то она противоположна действию, и переход от силы к действию есть *изменение*. Именно это имел в виду Аристотель [147], определяя *движение* как действие или, может быть, *актуальное осуществление* того, что имеется потенциально. Поэтому можно сказать, что сила в общем смысле слова есть возможность изменения. Но так как изменение, или действие этой возможности, является активным состоянием в одной вещи и пассивным состоянием в другой, то имеются также две силы; одна —

пассивная, другая — активная. *Активную* силу можно назвать *способностью,* а пассивную — может быть, *свойством,* или *восприимчивостью.* Правда, понятие активной силы берут иногда в более совершенном смысле, когда кроме простой способности имеется еще *тенденция;* так именно я понимаю ее в своих исследованиях по *динамике.* Можно было бы закрепить за ней специальное слово *сила* в узком смысле (force); тогда сила в узком смысле была бы или энтелехией, или усилием; действительно, по-моему, энтелехия (несмотря на то, что Аристотель берет это слово в столь общем смысле, что оно охватывает всякое действие и всякое усилие) подходит скорее к *первоначально действующим силам,* а слово *усилие* — к силам *производным.* Существует еще особого рода *пассивная сила,* имеющая более частное и более реальное значение,— это сила, присущая материи, где имеется не только подвижность, представляющая способность или восприимчивость к движению, но и сопротивление, в которое входят непроницаемость и инерция [148]. Энтелехии, т.е. первоначальные или субстанциальные тенденции, сопровождаемые восприятиями, суть души.

§ 3. Ф и л а л е т. Идея силы выражает нечто относительное. Но какие наши идеи не содержат какого-нибудь *отношения?* Разве наши идеи протяжения, длительности, числа не заключают в себе скрытого отношения частей? То же самое еще заметнее в случае фигуры и движения. Что такое чувственные качества, как не силы различных тел по отношению к нашему восприятию? И разве сами по себе они не зависят от величины, фигуры, расположения и движения частей? А это предполагает наличие некоторого отношения между ними. Таким образом, нашу идею силы можно, по-моему, отнести к прочим простым идеям.

Т е о ф и л. По существу только что перечисленные идеи сложны. Идеи чувственных качеств считаются простыми только в силу нашего неведения, а другие отчетливо известные нам идеи причисляются к простым только в силу излишней снисходительности. Положение вещей здесь примерно такое же, как в случае тех общепринятых аксиом, которые могли бы и заслуживали бы быть доказанными, подобно теоремам, и которые, однако, выдаются за аксиомы, точно это первичные истины. Эта снисходительность вреднее, чем думают. Правда, не всегда можно обойтись без нее.

§ 4. Ф и л а л е т. Если обратить как следует внимание, то тела не доставляют нам посредством чувств такой ясной и отчетливой идеи активной силы, как та идея, которую мы получаем от рефлексии над деятельностью нашего духа. По-моему, существует только два рода действий, идею которых мы имеем, а именно мышление и движение. Что касается мышления, то тело не дает нам вовсе идеи его, и мы получаем ее лишь от рефлексии. Мы не получаем также от тела никакой идеи о начале движения.

Т е о ф и л. Эти рассуждения очень верны, и хотя Вы употребляете здесь слово *«мышление»* в столь общем смысле, что оно включает всякое восприятие, я не буду все же спорить против такого словоупотребления.

Ф и л а л е т. Когда тело находится само в движении, то это движение в нем является скорее активным действием, чем пассивным состоянием. Но когда биллиардный шар приходит в движение от удара кием, то это не активное действие шара, а просто пассивное состояние его.

Т е о ф и л. На это можно кое-что возразить, так как тела не получали бы движения от толчка, согласно установленным законам, если бы не имели уже движения в себе. Однако в данный момент оставим этот пункт в стороне.

Ф и л а л е т. Точно так же когда биллиардный шар толкает другой находящийся на его пути шар и приводит его в движение, то он только сообщает ему движение, которое он получил, теряя ровно столько же.

Т е о ф и л. Я вижу, что пущенное картезианцами в оборот ошибочное учение, будто тела теряют столько же движения, сколько сообщают его,— учение, опровергнутое в настоящее время опытами и логическими доводами и оставленное даже знаменитым автором «Разыскания истины», специально издавшим небольшой трактат [149], в котором отказывается от него, все еще продолжает вводить в заблуждение ученых людей, строящих рассуждения на столь ненадежном фундаменте.

Ф и л а л е т. Перенос движения дает нам лишь очень смутную идею активной силы движения, находящейся в теле, тогда как в действительности мы только видим, что тело переносит движение, нисколько не порождая его.

Т е о ф и л. Я не знаю, думаете ли Вы сказать этим, что движение переходит от одного предмета к другому и что при этом переносится одно и то же движение (idem numero) [150]? Я знаю, что некоторые авторы, и в их числе иезуитский патер Казати [151], решились утверждать это

вразрез со всей схоластической философией. Но я сомневаюсь, чтобы Вы или Ваши ученые друзья, обыкновенно очень далекие от подобных бредней, придерживались этого взгляда. Однако если переносится не то же самое движение, то надо допустить, что в получающем его теле возникает некоторое новое движение; таким образом, тело сообщающее движение, действовало бы подлинным образом, хотя в то же время оно страдало бы, теряя свою силу. Действительно, хотя неверно, будто тело теряет столько же движения, сколько оно сообщает, однако оно все же теряет его и теряет ровно столько силы, сколько оно сообщает, как я это показал в другом месте[152], так что в нем всегда следует допустить наличие силы (force) или активной силы (la puissance active). Я понимаю слово «сила» (puissance) в вышеобъясненном, более современном смысле, когда тенденция соединяется со способностью. Однако я все же согласен с Вами, что наиболее ясную идею активной силы мы получаем от духа. Поэтому она находится лишь в вещах, аналогичных духу, т. е. в энтелехиях; материя же как таковая содержит в себе только пассивную силу.

§ 5. Ф и л а л е т. Мы находим в себе самих силу начинать или не начинать, продолжать или кончать различного рода действия нашей души и движения нашего тела, и притом только мыслью или выбором нашего духа, решающего, так сказать, что такое-то определенное действие должно быть совершено или не совершено. Эту силу мы называем *волей* (volonté). Актуальное проявление этой силы называют хотением; прекращение или совершение действия, вытекающего из такого проявления души, называется *произвольным*, а всякое действие, совершающееся без подобного воздействия души, называется *непроизвольным*.

Т е о ф и л. Я нахожу все это очень удачным и правильным. Однако, выражаясь более точно и забегая, может быть, несколько вперед, я скажу, что *хотение* есть усилие или стремление (conatus) направиться к тому, что считаешь хорошим, и удаляться от того, что считаешь дурным, так что это стремление непосредственно вытекает из сознания добра и зла. Дополнением к этому определению является знаменитая аксиома, что из желания и возможности, взятых вместе, следует действие, так как из всякого стремления следует действие, если к этому нет препятствий. Таким образом, из этого conatus следуют не только произвольные внутренние действия нашего духа, но

и внешние, т. е. произвольные движения нашего тела, в силу связи души и тела, причину которой я объяснил в другом месте. Существуют еще усилия, которые вытекают из незаметных восприятий, не сознаваемых нами, и которые я предпочитаю называть аппетициями (appetitions), а не хотениями (хотя существуют также сознаваемые нами аппетиции), так как произвольными действиями мы называем такие действия, которые мы можем воспринимать и на которые может направиться наша рефлексия, поскольку они руководствуются идеей добра или зла.

Ф и л а л е т. Сила восприятия есть то, что мы называем разумением. Существует восприятие идей, восприятие значения знаков и, наконец, восприятие согласия или несогласия между нашими идеями.

Т е о ф и л. Мы воспринимаем множество идей в себе и вне себя, которых мы не разумеем, а *разумеем* мы их тогда, когда у нас имеются отчетливые идеи их вместе со способностью размышлять и извлекать из них необходимые истины. Вот почему животные лишены разумения (entendement) по крайней мере в указанном смысле слова, хотя они обладают способностью сознавать более заметные и выделяющиеся впечатления, как, например, кабан замечает человека, о котором он имел прежде только простое восприятие, такое же неотчетливое, как и о всех других предметах, которые попадались ему на глаза и лучи которых падали на его хрусталик. Таким образом, по-моему, *разумение* соответствует тому, что римляне называли *интеллектом*, а деятельность этой способности называется интеллектуальной (intellection), представляющей отчетливое восприятие в соединении со способностью размышлять (réfléchir), которой нет у животных. Всякое восприятие в соединении с этой способностью есть мышление (pensée), которое я так же отрицаю у животных, как и разумение, так что можно сказать, что интеллектуальная деятельность имеется тогда, когда мышление отчетливо. Что же касается восприятия значения знаков, то его можно в данном случае не отличать от восприятия обозначаемых идей.

§ 6. Ф и л а л е т. Обыкновенно говорят, что разумение и воля суть две *способности* души — термин довольно удобный, если бы им пользовались так, как следовало бы пользоваться всеми словами, т. е. остерегаясь, чтобы они не породили какой-нибудь путаницы в мыслях людей, как это, по-моему, в данном случае произошло. Когда нам говорят,

что воля — это та высшая способность души, которая управляет и распоряжается всеми вещами, что она свободна или несвободна, что она определяет низшие способности, что она следует *велениям* разума, то я боюсь (хотя смысл этих выражений может быть понят ясно и отчетливо), чтобы это не породило у многих людей неотчетливой идеи о соответствующих самостоятельных *деятелях*, действующих в нас.

Теофил. Вопрос о том, имеется ли реальное различие между душой и ее способностями и отличается ли реально одна способность от другой, занимал очень долго различные направления схоластической философии. Реалисты отвечали на него положительно, номиналисты — отрицательно. Тот же самый вопрос о реальности поднимался в применении к ряду других *абстрактных существ*, которым предстоит та же участь. Но я не думаю, чтобы нам нужно было здесь заниматься решением этого вопроса и углубляться в его тернистые дебри, хотя, насколько я помню, Эпископий [153] считал его столь важным, что, по его мнению, нельзя было бы защищать тезиса о свободе человека, если бы способности души были реальными существами. Однако, если бы они даже были реальными и различными существами, все же неправильно было бы их называть реальными *деятелями*. Действуют не качества или способности, а субстанции посредством способностей.

§ 8. Филалет. Человек *свободен* постольку, поскольку обладает силой мыслить или не мыслить, двигаться или не двигаться в соответствии с предпочтением или выбором его собственного духа.

Теофил. Термин *свобода* очень двусмыслен. Существует юридическая и фактическая свобода. Согласно *юридической* свободе, раб совсем несвободен, крепостной не вполне свободен, но бедняк столь же свободен, как и богач. *Фактическая* свобода заключается либо в силе делать то, что хочешь, либо в силе *хотеть* как должно. Вы говорите о *свободе действий*, и она имеет свои степени и разновидности. *Вообще говоря*, тот, у кого больше средств, более свободен делать то, что он хочет; но под свободой понимают, *в частности*, свободу пользования вещами, находящимися обыкновенно в нашей власти, и особенно свободное пользование нашим телом. Так, тюрьма и болезни, мешающие нам сообщать нашему телу и нашим членам движения, которые мы хотим и которые мы обыкновенно

можем сообщать им, лишают нас свободы. В этом смысле заключенный не свободен, а паралитик не пользуется свободно своими членами. *Свобода хотеть* тоже понимается в двух различных смыслах. Во-первых, ее противопоставляют несовершенству или рабству [154] духа; мы имеем здесь дело со стеснением или принуждением, но принуждением внутренним, подобным тому, которое вытекает из страстей. Во-вторых, свободу противопоставляют необходимости. В первом смысле стоики говорили, что только мудрец свободен, и действительно дух не бывает свободен, если он одержим сильной страстью, так как мы тогда не способны хотеть как должно, т. е. обдумав надлежащим образом. В этом смысле только Бог вполне свободен, а сотворенные духи свободны лишь постольку, поскольку они возвышаются над страстями. Эта свобода относится собственно к нашему разуму (entendement). Но свобода духа в противоположность необходимости относится к чистой воле, поскольку она отлична от разума. Это называется *свободой выбора*, которая заключается в том, чтобы более сильные доводы и впечатления, доставляемые разумом воле, не мешали акту воли быть случайным (contingent) и не сообщали ему абсолютной и, так сказать, метафизической необходимости. В этом смысле я обыкновенно говорю, что разум может детерминировать волю в соответствии с преобладающими восприятиями и доводами, но способом, который при всей своей достоверности и бесспорности склоняет, не принуждая.

§ 9. Филалет. Полезно указать также, что никто не решился еще назвать *свободным деятелем* мяч, все равно, приведен ли он в движение ракеткой или находится в покое. Объясняется это тем, что мы не думаем, чтобы мяч мыслил или чтобы он обладал хотением, заставляющим его предпочесть движение покою.

Теофил. *Если бы свободным* было то, что действует без препятствий, то мяч, однажды приведенный в движение по гладкой плоскости, был бы свободным деятелем. Но уже Аристотель удачно заметил [155], что свободными действиями мы называем не просто те, которые спонтанны, но те, которые вдобавок обдуманны.

Филалет. Вот почему мы рассматриваем движение или покой мячей как *необходимость*.

Теофил. Термин *необходимый* требует столь же осторожного обращения, как и термин *свободный*. Условную истину, гласящую: *если предположить, что мяч*

движется по гладкой плоскости, не встречая препятствий, то он будет продолжать то же самое движение,— эту истину можно считать в известной мере необходимой, хотя по существу это заключение не носит вполне математического характера, а является, так сказать, предположительным и основывается на мудрости творца, не изменяющего своих действий без какого-нибудь основания, которого, как предполагается, нет в данном случае. Но абсолютное положение, гласящее: *данный мяч находится теперь в движении в этой плоскости*, есть лишь *случайная истина*, и в этом смысле мяч есть случайный, несвободный деятель.

§ 10. Ф и л а л е т. Предположим, что кого-нибудь во время глубокого сна унесли в комнату, где находится человек, с которым ему очень хочется повидаться и поговорить, и что за ним заперли дверь на ключ. Он просыпается и рад встрече с этим человеком, с удовольствием оставаясь в комнате. Вряд ли кто усомнится в том, что он остается *добровольно* в этом месте, однако он не свободен выйти из него, если этого захочет. Таким образом, свобода не есть идея, относящаяся к хотению.

Т е о ф и л. Я нахожу этот пример удачным, так как он показывает, что в известном смысле некоторое действие или состояние может быть добровольным, не будучи свободным. Однако философы и теологи, спорящие о *свободе воли*, имеют в виду нечто совершенно иное.

§ 11. Ф и л а л е т. Свободы нет, когда паралич мешает ногам повиноваться побуждению духа, хотя сам паралитик может добровольно оставаться в этом положении, когда он предпочитает сидеть, не переменяя места. Таким образом, *добровольное* противопоставляется не *необходимому*, а *недобровольному*.

Т е о ф и л. Я готов признать точность такого способа выражения, но он расходится с обычным словоупотреблением; когда противопоставляют свободу необходимости, имеют в виду не внешние действия, но сам акт хотения.

§ 12. Ф и л а л е т. Бодрствующий человек не более свободен мыслить или не мыслить, чем он свободен помешать или не помешать своему телу касаться других тел. Но часто от него зависит перенести свои мысли от одной идеи к другой. И в этом случае он столь же свободен по отношению к своим идеям, как и по отношению к телам, на которые он опирается, так как он может по своему произволу перейти от одного к другому. Имеются, однако, идеи, которые, подобно некоторым движениям, так крепко

засели в духе, что при известных обстоятельствах от них нельзя избавиться, несмотря на все усилия. Человек, подвергнутый пытке, не свободен избавиться от идеи боли, а бурная страсть действует иной раз на наш дух так, как ураган действует на наши тела.

Т е о ф и л. Существуют порядок и связь в мыслях, как они существуют в движениях, так как одно совершенно соответствует другому, хотя в случае движений детерминирование слепо, а у мыслящих существ, которых соображения о добре и зле только склоняют, не принуждая, оно, наоборот, свободно или носит характер выбора. Душа, представляя тела, сохраняет свои совершенства, и хотя в непроизвольных действиях она зависит от тела (если это правильно понимать), но в других действиях от него независима и ставит тело в зависимость от себя. Но эта *зависимость* только *метафизического* характера и заключается в том, что Бог, регулируя одно из них, принимает во внимание другое, причем уделяет большее внимание душе или телу в зависимости от изначальных совершенств каждого существа; между тем *физическая зависимость* заключается в непосредственном воздействии, испытываемом одним от другого, от которого оно зависит. Кроме того, нам приходят в голову непроизвольные мысли, отчасти извне, от предметов, действующих на наши чувства, отчасти изнутри, под влиянием впечатлений (часто незаметных), остающихся от предыдущих восприятий, которые продолжают свое действие и смешиваются с новыми восприятиями. Мы в этом отношении пассивны, и, даже когда мы бодрствуем, в нас возникают, как в сновидениях, не будучи призванными, *образы* (употребляя это слово, я имею в виду представления не только фигур, но также звуков и других чувственных качеств). Немецкий язык называет их fliegende Gedanken — мимолетные мысли, не находящиеся в нашей власти. В них встречается иногда немало нелепостей, которые смущают совесть добродетельных людей и дают работу казуистам и духовникам. Это похоже на волшебный фонарь, показывающий фигуры на стене, по мере того как что-то поворачивается внутри его. Но наш дух, заметив образ, который ему нравится, может сказать: «Остановись!» — и, так сказать, задержать его. Кроме того, дух может, если захочет, последовать за определенными *рядами мыслей*, ведущими к другим рядам. Но это происходит, когда внутренние или внешние впечатления не имеют перевеса. Правда, в этом

отношении люди резко отличаются друг от друга как по темпераменту, так и по умению подчинять себе свои мысли, так что один может совладать с впечатлениями, которым другой отдается целиком.

§ 13. Филалет. *Необходимость* имеет место повсюду, где совершенно не участвует мысль. Когда эта необходимость наблюдается у деятеля, способного к хотению, и когда начало или продолжение некоторого действия противно предпочтению его духа, то я называю принуждением; когда же препятствие какому-нибудь действию или его прекращение противно хотению этого деятеля, то я позволю себе назвать это *обузданием* (cohibition). Что касается деятелей, абсолютно лишенных мысли и хотения, то они действуют с *необходимостью* во всех случаях.

Теофил. По-моему, хотя хотения случайны, но *необходимость* должна противопоставляться, собственно говоря, не хотению, а *случайности*, как я уже это заметил в § 9, и необходимость не следует смешивать с детерминированием, ибо связи или детерминирования в мыслях не меньше, чем в движениях (быть детерминированным — это нечто совершенно иное, чем быть толкаемым или принуждаемым). И если мы не всегда замечаем причину, которая детерминирует нас или воздействием которой мы детерминируемся [156], то происходит это потому, что мы так же не способны сознавать весь механизм нашего духа и его мыслей, чаще всего незаметных и неотчетливых,— как не способны разобраться во всех пружинах механизма, вложенного природой в наше тело. Поэтому если под необходимостью понимать достоверное детерминирование человека, которое совершенный дух мог бы предвидеть, в совершенстве зная все обстоятельства того, что происходит внутри и вне этого человека, то, разумеется, всякий свободный акт необходим, поскольку мысли так же етерминированы, как и представляемые ими движения. Но следует отличать необходимое от случайного, хотя и детерминированного; не только случайные истины не необходимы, но и связи их не всегда абсолютно необходимы, так как надо признать, что следствия в сфере необходимости и следствия в сфере случайности детерминируются различным образом. Математические и метафизические следствия имеют принудительную необходимость, а физические и моральные следствия склоняют, не принуждая; даже физическому свойственно нечто моральное и произвольное по отношению к Богу, поскольку

законы движения не имеют иной необходимости, кроме необходимости выбора лучшего. Но Бог выбирает свободно, хотя он и детерминирован выбирать лучшее; а так как сами тела не выбирают (ибо Бог выбирал за них), то, согласно обычному словоупотреблению, их называют *необходимыми деятелями*. Я не стану противиться этому, лишь бы не смешивали необходимого и детерминированного и лишь бы не воображали, будто свободные существа действуют недетерминированным образом; заблуждение это, жертвой которого стали некоторые мыслители, пагубно для самых важных истин, даже для такой основной аксиомы, что *ничто не происходит без основания*,— аксиомы, без которой нельзя доказать как следует ни бытия Божия, ни других истин. Что касается *принуждения*, то полезно различать два вида его. Одно — физическое, как, например, когда заключают человека против его воли в тюрьму или когда его сбрасывают в пропасть; другое — моральное, как, например, принуждение, вызываемое мыслью о большом зле, так как порождаемое им действие, хотя и вынужденное известным образом, остается все же добровольным [157]. Принуждение может быть также основано на ожидании большого блага, как, например, когда искушают человека, предлагая ему чрезвычайно большие выгоды, хотя обычно это не называют принуждением.

§ 14. Филалет. Посмотрим теперь, нельзя ли закончить старый, но, по моему мнению, очень неразумный, потому что непонятный, спор, а именно: *свободна ли воля человека или нет?*

Теофил. Есть все основания протестовать против странного поведения людей, мучающихся из-за плохо поставленных вопросов. *Они ищут то, что знают, и не знают того, что ищут.*

Филалет. Свобода, которая есть лишь способность, присуща исключительно деятелям и не может быть атрибутом или модификацией воли, которая сама тоже не что иное, как некоторая способность.

Теофил. Вы правы, если иметь в виду принятое словоупотребление, которое можно, однако, до некоторой степени извинить. Так, обыкновенно приписывают способность теплоте или другим качествам, имея в виду тело, поскольку оно обладает этим качеством. Точно так же здесь имеется в виду вопрос, свободен ли человек, пользуясь волей.

§ 15. Филалет. *Свобода* есть способность человека

совершить какое-нибудь действие или не совершить его сообразно своему хотению.

Теофил. Если бы люди понимали под свободой только это, когда они спрашивают, свободна ли воля или существует ли свобода выбора, то их вопрос был бы действительно нелепым. Но мы увидим сейчас, что они имеют при этом в виду, и я уже выше коснулся этого. Правда, они (по крайней мере многие из них) не перестают — но исходя из другого принципа — требовать здесь нелепого и невозможного, претендуя на какую-то абсолютно фантастическую и неосуществимую свободу равновесия, которая была бы им совершенно не нужна, если бы они могли даже иметь ее, т. е. если бы они обладали свободой хотеть вразрез со всеми действиями, исходящими от разума, что уничтожило бы подлинную свободу вместе с разумом и поставило бы нас ниже животных.

§ 17. Филалет. Тот, кто сказал бы, что способность говорить направляет способность петь и что способность петь[158] повинуется или не повинуется способности говорить, выражался бы столь же правильно и понятно, как тот, кто сказал бы (а так обыкновенно выражаются), что воля направляет разум и что разум повинуется или не повинуется воле.

§ 18. Тем не менее этот способ выражения одержал верх и вызвал, если я не ошибаюсь, большую путаницу, так как способность мыслить столь же мало действует на способность выбирать, как способность петь[159] — на способность танцевать.

§ 19. Я согласен, что та или иная мысль может доставить человеку повод проявить свою способность выбора, а сделанный духом выбор может быть причиной того, что он мыслит в настоящий момент о той или иной вещи, подобно тому как пение известной мелодии может быть поводом для исполнения известного танца.

Теофил. Дело не ограничивается одним доставлением поводов, так как здесь налицо некоторая зависимость. Мы можем хотеть только то, что находим хорошим, и в соответствии с развитием способности разумения выбор воли у человека становится лучшим; с другой стороны, человек *в соответствии с силой своей воли* детерминирует мысли согласно своему выбору, а не детерминируется и не увлекается непроизвольными восприятиями.

Филалет. Способности суть отношения, а *не деятели*.

Теофил. Если существенные способности только отношения и не прибавляют ничего к сущности, то случайные или подверженные изменению качества и способности нечто иное, и о последних можно сказать, что одни из них часто зависят в своих проявлениях от других.

§ 21. Филалет. Вопрос, по-моему, не в том, свободна ли воля — говорить так — значит выражаться очень неточно,— а в том, *свободен ли человек*. Если принять это, то я утверждаю, что, поскольку кто-нибудь может направлением или выбором своего духа оказывать предпочтение существованию какого-нибудь действия его несуществованию и наоборот, т. е. поскольку он может сделать, чтобы оно существовало или не существовало в соответствии с его хотением, постольку он *свободен*. Едва ли мы в состоянии сказать, возможно ли представить себе более свободное существо, чем существо, способное делать то, что оно хочет; таким образом, человек, как мне кажется, настолько свободен по отношению к действиям, зависящим от этой его способности, насколько свобода может, осмелюсь так выразиться, сделать его свободным.

Теофил. Когда рассуждают о свободе воли или о *свободе выбора*, то не спрашивают, может ли человек сделать то, что он хочет, а спрашивают, обладает ли достаточной независимостью его воля. Не спрашивают, свободны ли его руки или ноги, а спрашивают свободен ли его дух и в чем состоит эта свобода. В этом отношении один дух может быть свободнее другого, а высшему духу присуща совершенная свобода, к которой его творения вовсе не способны.

§ 22. Филалет. Но люди, будучи от природы любознательны и желая сбросить с себя, насколько можно, всякую мысль о вине, хотя бы ставя себя этим в положение худшее, чем роковая необходимость, не довольствуются этим.

Если свобода не идет дальше этого, то она им не по вкусу, и если человек не свободен хотеть, как свободен делать то, что он хочет, то это, по их мнению, убедительно доказывает, что он совсем не свободен.

§ 23. Я же думаю, что человек не может быть свободным по отношению к определенному акту воли, направленному на действие, находящееся в его власти, раз это действие представилось его духу. Причина этого очевидна: действие, зависящее от воли, должно неизбежно

либо существовать, либо не существовать, а так как его существование или несуществование не может не следовать в точности детерминированию и выбору воли человека, то он не может не хотеть существования или несуществования этого действия.

Теофил. Я готов думать, что можно приостановить свой выбор и что это часто имеет место, особенно когда какие-нибудь другие мысли прерывают обдумывание; таким образом, хотя действие, которое обдумывают, должно существовать или не существовать, отсюда не следует вовсе, что необходимо решить вопрос о его существовании или несуществовании, так как несуществование может иметь место и при отсутствии решения. Подобным образом судьи ареопага фактически оправдали того человека, дело которого они нашли слишком сложным, отложив процесс на очень долгий срок, взяв сто лет на его обдумывание.

Филалет. Если понимать свободу человека таким образом, т. е. если принять, что акт хотения зависит от его воли, то должна существовать другая, предшествующая воля или способность хотеть, чтобы детерминировать акты этой воли, и еще одна, чтобы детерминировать эту вторую волю, и так далее до бесконечности, так как, где бы мы ни остановились, действия последней воли не могут быть свободными.

Теофил. Мы действительно выражаемся неточно, говоря, что мы хотим хотеть. Мы не хотим хотеть, а хотим делать; если же мы хотели бы хотеть, то мы хотели бы хотеть хотеть и так далее до бесконечности. Однако не следует упускать из виду, что посредством произвольных (volontaires) действий мы часто содействуем косвенным образом другим произвольным действиям, и, хотя невозможно хотеть того, чего хочешь, как невозможно даже судить о том, чего хочешь, можно, однако, заранее сделать так, чтобы с течением времени судить о том или хотеть того, чего желал бы иметь возможность хотеть или о чем хотел бы судить в настоящее время. Привязываются к людям, к книгам, разделяют соответствующие точки зрения и направления и не обращают внимания на то, что исходит от противоположного направления, и благодаря этим приемам и тысяче других, которыми обычно пользуются без всякого умысла и не думая об этом, умудряются себя обмануть или по крайней мере измениться и в зависимости от того, с кем встречаются, либо исправиться, либо испортиться.

§ 25. Филалет. Так как человек, очевидно, не свободен *хотеть хотеть или нет*, то первым вопросом после этого является, *свободен ли человек хотеть то, что ему нравится из двух вещей*, например *движение или покой?* Но нелепость самого этого вопроса столь очевидна, что его достаточно, чтобы убедить всякого, кто поразмыслит над этим, что свобода ни в коем случае не относится к воле. Спрашивать, свободен ли человек хотеть то, что ему нравится — двигаться или быть в покое, говорить или молчать,— это все равно что спрашивать, может ли человек хотеть то, что он хочет, или может ли ему нравится то, что ему нравится,— вопрос, на который, по-моему, незачем давать ответ.

Теофил. Тем не менее люди находят здесь затруднение, заслуживающее разрешения. Они говорят, что, узнав и обдумав все, они способны хотеть не только то, что им больше нравится, но и совершенно противоположное, для того только, чтобы показать свою свободу. Но следует принять во внимание, что этот каприз, или это упрямство, или по крайней мере это соображение, мешающее им следовать другим соображениям, входит в общий итог и заставляет их склоняться к тому, что без этого им бы вовсе не нравилось, так что выбор всегда определяется восприятием.

Таким образом, мы хотим не того, что мы могли бы хотеть, а того, что нравится, несмотря на то что воля, как я уже указывал, может косвенным образом, как бы издалека содействовать тому, чтобы какая-нибудь вещь нравилась или не нравилась. А так как люди не разбираются во всех этих различных моментах, то не удивительно, что они запутываются в этом сложном вопросе.

§ 29. Филалет. Когда спрашивают, что именно детерминирует волю, то правильный ответ заключается в том, что ее детерминирует дух. Если этим ответом не удовлетворяются, то, очевидно, смысл заданного вопроса сводится к следующему: *что заставляет дух в каждом отдельном случае побуждать к такому-то определенному движению или покою свойственную ему общую силу* (puissance) *направлять свои способности к движению или покою?* На это я отвечаю: то, что побуждает нас оставаться в том же состоянии или продолжать то же самое действие, есть исключительно *удовлетворенность* настоящим моментом. Наоборот, мотивом к перемене является всегда некоторое *беспокойство*.

Т е о ф и л. Это *беспокойство,* как я показал в предыдущей главе, не всегда является неудовольствием, подобно тому как спокойствие не всегда является удовлетворением или удовольствием. Часто какое-нибудь незаметное восприятие, которое нельзя ни отличить, ни вскрыть, склоняет нас скорее в одну сторону, чем в другую, хотя мы не можем объяснить причины этого.

§ 30. Ф и л а л е т. Не следует смешивать *волю* и *желание.* Человек желает избавиться от подагрических болей, но если он знает, что удаление этих болей может вызвать перемещение болезнетворной жидкости в более важную для жизни часть организма, то его воля не может побуждаться ни к какому действию, способному устранить эту боль.

Т е о ф и л. Это желание есть своего рода побуждение (velléité) по сравнению с настоящей волей: мы хотели бы, если бы не боялись большего зла в случае получения того, что мы хотим, или, может быть, не надеялись на большее благо, если бы обошлись без него. Однако можно сказать, что человек хочет избавиться от подагры известной степенью хотения, но не всегда доходящей до последнего усилия. Это хотение называется побуждением, если оно содержит в себе некоторое несовершенство или бессилие.

§ 31. Ф и л а л е т. Важно, однако, обратить внимание на то обстоятельство, что волю детерминирует к действию не наибольшее благо, как это обыкновенно думают, а скорее какое-нибудь имеющееся в настоящий момент беспокойство, обычно наиболее неотступное. Его можно назвать *желанием,* так как последнее есть действительно беспокойство духа, вызываемое недостатком некоторого отсутствующего блага, за исключением желания быть избавленным от страдания. Не всякое отсутствующее благо причиняет страдание, соответствующее превосходству качеств, которые имеются в нем или которые мы признаем в нем, между тем как всякое страдание вызывает желание, равное ему; происходит это потому, что отсутствие блага не всегда бывает злом, каким является наличие страдания. Вот почему можно без боли думать об отсутствующем благе; но в той мере, в какой имеется желание, имеется и беспокойство.

§ 32. Кто не испытывал в желании того, что мудрец говорит про надежду (Притчи Соломона XIII 12), а именно что, будучи отложена, она заставляет томиться сердце? Рахиль восклицает (Бытие XXX 1): «Дай мне детей, или я умру!»

§ 34. Когда человек вполне удовлетворен своим состоянием или абсолютно свободен от всякого беспокойства, то какое может у него остаться другое хотение, кроме хотения пребывать в этом состоянии? Поэтому мудрый наш творец вложил в людей неприятные ощущения голода и жажды и другие естественные желания, чтобы побудить и детерминировать их волю к заботе о самосохранении и продолжении их рода. Лучше, говорит апостол Павел (Первое послание к коринфянам VII 9), вступить в брак, чем вожделеть. Действительно, ощущение в настоящем незначительного вожделения более властно над нами, чем приманки величайших, но далеких удовольствий.

§ 35. Положение, что благо, и притом наибольшее благо, детерминирует волю, так прочно утвердилось, что я нисколько не удивляюсь, что и сам некогда считал его бесспорным. Однако после тщательного исследования я вынужден прийти к выводу, что благо, и наибольшее благо,— пусть даже признанное таким — не детерминирует волю, если только соразмерно его достоинству не усилится наше желание и не вызовет в нас беспокойство его отсутствием. Предположим, что кто-нибудь настолько убежден в преимуществе добродетели, что считает ее необходимой для всякого, кто ставит себе какие-либо высокие цели в этой жизни или надеется на блаженство в загробной жизни. Однако, пока он не алчет и не жаждет правды, воля его никогда не будет детерминироваться к действию, побуждающему его преследовать это высшее благо, и какое-нибудь другое неожиданное беспокойство увлечет его волю к иным действиям. С другой стороны, предположим, что какой-нибудь пьяница сознает, что своим образом жизни он разрушает свое здоровье и расстраивает свое состояние, что он покроет себя позором, навлечет на себя болезни и впадет, наконец, в нищету, так что не сумеет даже удовлетворить владеющую им страсть; однако приступы беспокойства, испытываемого им в отсутствие собутыльников, влекут его в привычные часы в кабак, хотя он видит перед собой гибель своего здоровья и своего состояния, а может быть, и утрату загробного блаженства, причем последнее он сам не считает незначительным благом и сознает, что оно гораздо важнее удовольствия от выпивки или пустой болтовни пьяной компании. Таким образом, не от недостатка созерцания высшего блага он упорствует в своем беспутстве: он видит и сознает его превосходство, и в промежутках между часами попоек он

стремится к этому высшему благу; но когда его начинает мучить беспокойство от отсутствия привычного удовольствия, то благо это, превосходство которого над выпивкой он признает, не имеет больше власти над ним; овладевающее им беспокойство детерминирует его волю к привычному действию и, усилившись благодаря этому, одерживает новую победу, хотя в то же самое время он дает себе тайные клятвы не делать больше этого и воображает, что это в последний раз он действует вразрез со своими важнейшими интересами. Таким образом, время от времени он может сказать себе:

Video meliora proboque,
Deteriora sequor [160].

Это признаваемое всеми истинным изречение, которое с избытком подтверждается постоянным опытом, легко понять, если принять во внимание вышеуказанное соображение, и его, пожалуй, нельзя понять ни в каком другом смысле.

Теофил. В сказанном Вами немало прекрасного и ценного. Однако я не хотел бы отказаться из-за этого от старых аксиом, что воля направляется к наибольшему благу или же избегает наибольшего зла. Если мы так мало заботимся об истинных благах, то зависит это в значительной мере от того, что в вопросах и случаях, в которых не принимают участия чувства, большинство наших мыслей, так сказать, глухо (по-латыни я их называю cogitationes caecae [161]), т. е. лишено восприятия и ощущения и заключается в простом манипулировании символами, как у тех, кто пользуется алгебраическими формулами, обращаясь только время от времени к изучаемым геометрическим фигурам. Слова выполняют при этом ту же самую функцию, какую выполняют арифметические или алгебраические знаки. Мы часто рассуждаем с помощью слов, почти не представляя себе самого предмета. Но такое знание не может задевать нас; нужно нечто яркое, чтобы нас тронуть. Однако люди чаще всего думают о Боге, добродетели, блаженстве таким именно образом: они говорят и рассуждают, не имея определенных, соответствующих этим словам идей. Объясняется это не тем, что они не могут их иметь — ведь они находятся в их духе, но они не дают себе труда продолжить анализ. Иногда они имеют идеи, но очень слабые, какого-нибудь отсутствующего блага или зла. Не удивительно поэтому, если эти идеи нас не трогают. Таким образом, если

мы предпочитаем худшее, то делаем это потому, что чувствуем заключающееся в нем благо, не чувствуя ни содержащегося в нем зла, ни блага, содержащегося в противоположном поступке. Мы предполагаем и думаем, или, вернее, мы только повторяем, полагаясь на других или в лучшем случае на память о своих прошлых рассуждениях, что наибольшее благо присуще лучшей из двух возможностей, а наибольшее зло — худшей. Но когда мы не видим их перед собой, то наши мысли и наши рассуждения, идя вразрез с тем, что мы ощущаем, представляют собой своего рода попугайничанье, которое ничего не дает духу; если же мы не примем мер для борьбы с этим, то все пойдет прахом, как я уже заметил выше (гл. II, § 11). Прекраснейшие предписания морали вместе с лучшими правилами благоразумия находят отклик только в душе, которая *чувствительна* к ним (либо *непосредственно*, либо же, поскольку это не всегда возможно, хоть *косвенным образом*, как я это вскоре покажу) и не чувствительна к тому, что им противоречит. Цицерон в одном месте удачно замечает [162], что если бы наши глаза могли видеть красоту добродетели, то мы пылко возлюбили бы ее; но так как ни этого, ни ему подобного не бывает, то не удивительно, что в борьбе между плотью и духом дух так часто оказывается побежденным, потому что он не пользуется как следует своими преимуществами [163]. Эта борьба есть не что иное, как противоборство различных стремлений, имеющих источником, с одной стороны, неотчетливые мысли, а с другой — отчетливые. Неотчетливые мысли часто ясно осознаются нами, а наши отчетливые мысли бывают обыкновенно ясны только потенциально; они могли бы быть ясными, если бы мы постарались проникнуть в смысл слов или знаков, но так как по небрежению или по недостатку времени мы этого не делаем, то нам остается только противопоставлять ярким ощущениям одни слова или в лучшем случае слишком слабые образы. Я знал одного человека, занимавшего видное место в церковной и гражданской иерархии, которого болезнь заставила перейти на диету, и он сознавался мне, что не мог сопротивляться искушению от запаха мясных блюд, которые проносили другим мимо занимаемых им комнат. Это, разумеется, постыдная слабость, но люди таковы. Однако если бы дух умел правильно пользоваться своими преимуществами, то он вышел бы победителем. Следовало бы начать с воспитания, организовав последнее так, чтобы сделать истинное

благо и истинное зло как можно более ощутимыми, преобразуя для этого абстрактные понятия о них в наиболее соответствующие им факты. А взрослый человек, лишенный отменного воспитания, должен начать — лучше поздно, чем никогда — искать светлых и разумных удовольствий, чтобы противопоставить их смутным, но захватывающим нас чувственным удовольствиям. И действительно, даже божественная благодать есть удовольствие, несущее с собой просветление. Таким образом, если человек испытывает добрые побуждения, то он должен составить себе на будущее законы и правила и строго выполнять их, избегая случаев, способных совратить его либо сразу, либо постепенно в зависимости от обстоятельств. Своевременно предприняв путешествие, влюбленный может исцелиться от своей страсти; уединение спасает нас от приятелей, усиливающих в нас дурные наклонности. Франциск Борджиа, генерал иезуитов (впоследствии причисленный к лику святых), когда он вел еще светский образ жизни, привык много выпивать; задумав уйти из мира, он мало-помалу отучился от этого, роняя каждый день капельку воска в бокал вина, из которого он привык пить. Опасным склонностям следует противопоставить какую-нибудь невинную склонность, как, например, занятие земледелием, уход за садом; надо избегать праздности; надо коллекционировать достопримечательности природы и искусства; надо производить опыты и исследования; надо заняться каким-нибудь серьезным делом, если не имеешь его, или надо вести интересные беседы, читать полезные и приятные книги. Одним словом, надо воспользоваться хорошими побуждениями как призывающим нас к себе гласом божиим, чтобы принять действенные решения. И так как мы не можем производить всегда анализ понятий истинного блага и истинного зла, завершающийся восприятием заключенных в них удовольствий и страданий, чтобы испытать воздействие последних, то надо раз навсегда принять себе за закон полагаться впредь на однажды понятые решения разума и следовать им, хотя впоследствии они обыкновенно воспринимаются только как смутные мысли, лишенные чувственной привлекательности. Это необходимо, чтобы стать наконец господином над *страстями*, а также над *едва уловимыми* склонностями или беспокойствами, приобретя привычку действовать согласно разуму, делающую добродетель приятной и как бы естественной. Но здесь не место

преподавать правила морали или духовные наставления для упражнения в подлинном благочестии; достаточно, что, анализируя образ действий нашей души, мы замечаем источник наших слабостей, знание которого принесет с собой и знание лекарств от них.

§ 36. Ф и л а л е т. Переживаемое нами в данный момент беспокойство одно только действует на волю и направляет ее естественным образом к тому счастью, к которому мы все стремимся всеми нашими действиями, так как каждый считает страдание и uneasiness (т. е. беспокойство, или, вернее, неудобство, благодаря которому нам становится не по себе) несовместимыми со счастьем. Достаточно небольшого страдания, чтобы испортить все наши удовольствия. Следовательно, моментом, постоянно детерминирующим выбор нашей воли к ближайшему действию, является всегда удаление страдания, если мы испытываем какое-нибудь влияние его, и это удаление является первым шагом к счастью.

Т е о ф и л. Если Вы понимаете Ваше uneasiness, или беспокойство, в смысле подлинного неудовольствия, то я не могу согласиться с тем, что оно является единственным стимулом. Чаще всего этим стимулом являются те едва уловимые восприятия, которые можно было бы назвать неосознаваемыми (inaperceptibles) страданиями, если бы понятие *страдания* не заключало в себе осознания (aperception). Эти малые побуждения постоянно толкают нас к освобождению от малых препятствий, к чему стремится без нашего ведома наша природа. В этом и заключается то *беспокойство*, которое мы ощущаем, не понимая его, и под влиянием которого мы действуем, когда нас одолевают страсти, равно как и тогда, когда мы кажемся совершенно спокойными, так как мы всегда совершаем какие-нибудь действия или движения, вытекающие из стремления нашей природы достигнуть как можно большего удовлетворения (aise).

Это и детерминирует нас до всякого обдумывания *в самых безразличных, как нам кажется, случаях*, потому что мы никогда не находимся в полном равновесии и не можем находиться как раз посередине между двумя возможностями. Но если бы эти элементы страдания (превращающиеся иногда, когда они слишком усиливаются, в подлинное страдание или неудовольствие) были настоящими страданиями, то мы были бы всегда несчастными, преследуя с жаром и беспокойством искомое

благо. Но наблюдается как раз противоположное, и, как я уже сказал выше (§ 6 предыдущей главы), накопление этих небольших непрерывных побед природы, которая достигает все большего удовлетворения, стремясь к благу и наслаждаясь образом его или ослабляя чувство страдания, само уже есть значительное удовольствие и часто дороже самого наслаждения благом. И не только нельзя считать это беспокойство вещью, несовместимой со счастьем, но, наоборот, я нахожу, что беспокойство принадлежит к сущности счастья сотворенных существ, заключающегося не в полном обладании, от которого они стали бы бесчувственными и как бы тупыми, но в постоянном непрерывном продвижении к бо́льшим благам, которое сопровождается желанием или по крайней мере постоянным беспокойством в том смысле, как я его только что объяснил, причем последнее не доходит до того, чтобы стать тягостным, а ограничивается элементами или зачатками страдания, *незаметными* в отдельности, но способными служить стимулом для возбуждения воли. Таково, например, действие аппетита у здорового человека, когда аппетит не становится настолько тягостным, чтобы вызывать у нас нетерпение и мучить нас слишком навязчивой идеей того, чего мы лишены. Эти малые или большие *влечения* суть то, что схоластики называют motus primo primi [163a], и это в самом деле первые шаги, которые заставляет нас делать природа не столько в направлении счастья, сколько в направлении радости, так как мы при этом думаем только о настоящем; но опыт и разум научают нас управлять этими влечениями и умерять их, чтобы они могли привести к счастью. Я уже кое-что об этом сказал (см. кн. I, гл. II, § 3); влечения похожи на стремление камня, движущегося самым прямым, но не всегда лучшим путем по направлению к центру земли, так как он не может предвидеть, что встретит скалы, о которые разобьется, между тем как он скорее приблизился бы к своей цели, если бы обладал умом и средствами обойти эти скалы. Таким же образом, направляясь прямо к влекущему нас в данный момент удовольствию, мы иногда попадаем в пучину бедствий. Вот почему разум противопоставляет этому картины наибольшего будущего блага или зла и твердое решение и привычку обдумывать перед тем, как действовать, и затем следовать тому, что было признано наилучшим, даже если чувственные основания наших решений не будут больше находиться в нашем духе и превратятся только в слабые

образы или даже в *смутные мысли*, выраженные словами или знаками, лишенными актуального значения, так что всё сводится к предписаниям: *«Подумай хорошенько об этом!»* — и *momento* [164] — первое для составления себе законов, а второе — для следования им, даже когда не думаешь о вызвавших их соображениях. Однако полезно думать об этом как можно чаще, чтобы душа наполнилась разумной радостью и просветленным удовольствием.

§ 37. Филалет. Эти предосторожности, несомненно, тем более необходимы, что идея отсутствующего блага не в состоянии уравновесить чувство некоторого беспокойства или неудовольствия, которое мучит нас в настоящий момент, пока это благо не вызовет в нас некоторого желания. Сколько существует людей, которым рисуют яркие картины невыразимого райского блаженства, признаваемого ими возможным и вероятным, и которые, однако, охотно довольствовались бы земным счастьем! Объясняется это тем, что вызываемое их настоящими желаниями беспокойство, взяв верх и устремляясь к земным удовольствиям, детерминирует их волю, побуждая ее искать эти удовольствия, и в течение этого времени они совершенно нечувствительны к загробным благам.

Теофил. Это зависит отчасти от того, что люди весьма часто вовсе не убеждены в реальности последних; и хотя они говорят обратное, но в глубине их души царит скрытое неверие, так как они никогда не понимали убедительности доводов в пользу бессмертия душ, достойного правосудия Божия и являющегося основой истинной религии, или же они не помнят, что поняли их, между тем как для убеждения требуется понять эти доводы и помнить их. Мало людей, представляющих себе *возможность* загробной жизни, как этому учат истинная религия и даже истинный разум, не говоря уже о том, чтобы представлять себе *вероятность* ее, а тем более ее *достоверность*. Все, что они думают о ней, представляет собой лишь *попугайничанье* или грубые и суетные картины в магометанском духе, которым они сами придают мало веры. Эти картины отнюдь не действуют на них так, как действовали (судя по рассказам) подобные картины на воинов государя — ассасинов — Горного старца [165], которых переносили в глубоком сне в восхитительные места, казавшиеся им магометовым раем, где мнимые ангелы или святые внушали им желательные этому государю взгляды, а затем, усыпив снова, их оттуда

переносили обратно в то место, откуда их взяли; после этого они дерзали идти на все, даже на убийство враждебных их владыке государей. Я не уверен, не понапрасну ли обвиняют этого Горного старца, так как не много называют великих государей, которых он приказал убить, хотя у английских историков, желающих снять с короля Ричарда I обвинение в убийстве какого-то палестинского князя или графа, можно найти приписываемое Горному старцу письмо, в котором он будто бы сознается в этом убийстве, совершенном по его приказанию в отместку за нанесенное ему оскорбление. Как бы там ни было, возможно все же, что этот государь ассасинов, руководясь религиозным рвением, желал запечатлеть в уме своих подданных неизгладимую идею рая, которая всегда сопровождала бы их и не давала заглохнуть их благочестию, хотя он и не думал вовсе заставить их верить, будто бы они были в самом раю. Но если бы он даже хотел этого, то не приходится удивляться тому, что этот благочестивый обман оказывал большее действие, чем плохо преподносимая истина. Между тем ничто не могло бы быть сильнее истины, если бы люди старались как следует познать ее и использовать, и, несомненно, можно было бы найти средства крепко привязать к ней людей. Когда я думаю, как велика власть честолюбия и скупости над людьми, поддавшимися соблазну этих страстей, почти лишенных чувственных и реальных приманок, то я не отчаиваюсь ни в чем и утверждаю, что добродетель с ее кортежем из столь многочисленных благ сумеет оказать бесконечно большее действие, если какой-нибудь счастливый переворот в человеческом роде сделает ее когда-нибудь модной. Безусловно, можно было бы приучить молодых людей находить величайшее удовольствие для себя в добродетельных поступках. И даже взрослые люди могли бы создать себе законы и выработать привычку следовать им, которая так сильно и с таким беспокойством влекла бы их к добродетели, что если бы их отвращали от этого пути, то они испытывали бы то же чувство, какое может испытывать пьяница, когда ему мешают пойти в кабак. Я с радостью высказываю эти соображения о возможности и даже о легкости найти лекарства от наших бедствий, не желая изложением одних только наших слабостей лишать людей мужества преследовать истинные блага.

§ 39. Ф и л а л е т. Почти все заключается в том, чтобы заставить постоянно *желать* истинные блага. Мы редко

совершаем какое-нибудь добровольное действие, не сопровождаемое каким-либо *желанием*, вот почему так часто смешивают между собой волю и *желание*. Но отсюда, безусловно, не следует исключать *беспокойство*, образующее или сопровождающее большинство других страстей. В самом деле, ненависть, страх, гнев, зависть, стыд обладают беспокойством, которым воздействуют на волю. Я сомневаюсь в том, чтобы какая-нибудь из этих страстей существовала изолированно; я думаю даже, что трудно было бы найти какую-нибудь страсть, не сопровождаемую *желанием*. Я убежден к тому же, что повсюду, где есть беспокойство, есть и желание. А так как наше бессмертие не зависит от настоящего момента, то, каковы бы ни были наши наслаждения в данный момент, мы устремляем свой взор за пределы настоящего. Желание, сопровождающее это предвосхищение будущих наслаждений, всегда увлекает за собой волю, так что в самой радости желание продолжать наслаждение и страх лишиться его поддерживают действие, от которого зависит данное наслаждение. Когда же душой овладевает более сильное беспокойство, то оно тотчас же побуждает нашу душу к новому действию, и данное наслаждение остается без внимания.

Т е о ф и л. Полное хотение является результатом борьбы нескольких восприятий и склонностей. Некоторые из них незаметны в отдельности, но, накопляясь, вызывают беспокойство, которое толкает нас вперед, хотя мы и не знаем, чем оно вызвано. Другие действуют сообща и влекут нас к какому-нибудь предмету или удаляют от него, и тогда мы испытываем желание или страх, тоже сопровождаемые беспокойством, но не всегда достигающим степени удовольствия или страдания. Наконец, существуют побуждения, действительно сопровождаемые удовольствием или страданием. Все эти восприятия представляют собой либо новые ощущения, либо образы, сохранившиеся от какого-нибудь прошлого ощущения (сопровождаемые или не сопровождаемые воспоминанием о нем), — образы, которые, воскрешая привлекательные черты прошлых ощущений, воскрешают также в соответствии с живостью воспоминания старые побуждения. В итоге всех этих побуждений возникает наконец *преобладающее* усилие, составляющее полное хотение. Однако часто называют также *хотениями*, хотя и не столь полными, сознаваемые нами желания и стремления независимо от того, побеждают ли они и увлекают нас или нет. Таким образом, легко

понять, что хотение не может существовать без *желания* и без *отвращения,* как, по-моему, можно было бы назвать противоположность желания. Беспокойство имеется не только в случае тягостных для нас страстей, как ненависть, страх, гнев, зависть, стыд, но и в случае противоположных страстей, как любовь, надежда, миролюбие, благосклонность и слава. Можно сказать, что всюду, где есть желание, есть и беспокойство; но обратное не всегда верно, так как часто мы переживаем беспокойство, не зная, что нам нужно, и тогда нет сформировавшегося желания.

§ 40. Филалет. Обыкновенно волю побуждает к действию самое неотступное из беспокойств, от которого надеются при этом избавиться.

Теофил. Так как конечное детерминирование является равнодействующей нескольких восприятий и склонностей, то, по-моему, может случиться, что самое неотступное из беспокойств не возьмет верх. Хотя оно и сильнее каждой из противоположных тенденций, взятых порознь, но, взятые вместе, они могут победить его. Дух может даже, прибегнув к *дихотомии,* обеспечить победу то одних из них, то других, подобно тому как на собрании можно обеспечить победу какой-нибудь партии большинством голосов, использовав для этого порядок вносимых предложений. Правда, дух должен заняться этим заранее, так как в момент борьбы уже не время прибегать к этим уловкам. Всякое впечатление действует тогда на чашу весов и способствует образованию *равнодействующей*, составляемой почти так, как в механике, и, если не будет быстрого вмешательства, нельзя остановить решение.

Fertur equis auriga nec audit currus habenas [166].

§ 41. Филалет. Если, далее, спросить, *что вызывает желание,* то мы ответим: *счастье,* и только оно. *Счастье* и *несчастье* — таковы имена двух противоположностей, крайних пределов которых мы не знаем. Это то, чего не видел человеческий глаз, не слышало человеческое ухо и не восприняло человеческое сердце. Но мы испытываем живые впечатления от того и другого благодаря различным видам удовлетворения и радости, муки и печали, которые я для краткости буду обозначать словами «удовольствие» и «страдание» и которые оба свойственны духу, равно как и телу, или, точнее, они свойственны только духу, хотя иногда они возникают в духе в связи с некоторыми

мыслями, а иногда в теле в связи с некоторыми модификациями движения.

§ 42. Итак, *счастье* во всем его объеме есть *наибольшее удовольствие,* к которому мы способны, а *несчастье* соответственно есть *наибольшее страдание,* которое мы способны испытывать. А низшей степенью того, что можно назвать счастьем, является то состояние, когда, свободные от всякого страдания, мы наслаждаемся в настоящем такой долей удовольствия, без которой нельзя быть по крайней мере довольным. Мы называем *благом* то, что способно произвести в нас удовольствие, а *злом* — то, что способно произвести в нас страдание. Однако часто случается, что мы не пользуемся этими названиями, когда то или иное из этих благ или из этих бедствий вступает в соперничество с бо́льшим благом или бо́льшим злом.

Теофил. Я не знаю, возможно ли наибольшее удовольствие. Я готов скорее думать, что удовольствие может возрастать до бесконечности, ибо мы не знаем, чего могут достигнуть наши знания и наши органы в предстоящей им вечности. Поэтому я готов думать, что *счастье* — это длительное удовольствие, что возможно лишь при непрерывном переходе к новым удовольствиям. Таким образом, если есть два человека, из которых один будет переживать несравненно быстрее и несравненно более сильные удовольствия, чем другой, то каждый из них будет счастлив по-своему, хотя счастье их весьма неравное. Таким образом, счастье есть, так сказать, путь, идущий через удовольствия, а удовольствие есть лишь шаг и продвижение вперед, к счастью, притом кратчайшее из возможных в соответствии с наличными впечатлениями, но не всегда наилучшее, как я уже сказал в конце § 36. Можно упустить правильный путь, желая следовать по кратчайшей дороге, подобно тому как камень, движущийся прямо, может слишком рано встретить препятствия, мешающие ему продвинуться достаточно близко к центру земли. Это показывает, что к счастью нас ведут разум и воля, чувство же и влечение ведут нас только к удовольствию. Но хотя удовольствие не может получить номинального определения [167], точно так же как свет или цвет, ему можно дать, однако, подобно им, каузальное определение, и я думаю, что по существу удовольствие есть чувство совершенства, а страдание — чувство несовершенства, если только оно достаточно заметно для нашего сознания. Малые, едва заметные восприятия какого-нибудь совершенства или

несовершенства, которые являются как бы элементами удовольствия или страдания и о которых я уже говорил не раз, образуют склонности и наклонности, но еще не сами страсти. Таким образом, бывают незаметные для нас склонности, которых мы не осознаем, и заметные для нас, существование и предмет которых мы знаем, не осознавая, однако, образования их: это неотчетливые склонности, приписываемые нами телу, хотя им всегда нечто соответствует в духе; наконец, бывают отчетливые склонности, которые нам сообщает разум, силу и образование которых мы осознаем; удовольствия этого рода, заключающиеся в познании и установлении порядка и гармонии, — самые ценные. Правильно говорят, что вообще все эти склонности, страсти, удовольствия и страдания свойственны только духу, или душе; я прибавлю даже, что если рассматривать вещи с известной метафизической точностью, то источник их находится в самой душе, но тем не менее есть основание утверждать, что неотчетливые мысли происходят от тела, так как в этом случае, для того чтобы сделать их сколько-нибудь отчетливыми и понятными, надо обратиться к рассмотрению тела, а не души. Благо — это то, что служит или способствует удовольствию, а зло — то, что способствует страданию. Но благо, которое при столкновении с бо́льшим благом лишило бы нас последнего, могло бы стать подлинным злом, поскольку оно способствовало бы возникновению страдания.

§ 47. Ф и л а л е т. Душа обладает способностью откладывать исполнение некоторых своих желаний, и, следовательно, она свободна рассматривать их одно за другим и сравнивать их между собой. В этом состоит свобода человека и то, что мы называем — хотя, по-моему, неправильно — свободой воли. От дурного пользования ею происходят все те различные недоразумения, заблуждения или ошибки, в которые мы впадаем, детерминируя нашу волю слишком поспешно или слишком медленно.

Т е о ф и л. Исполнение нашего желания приостанавливается или откладывается, когда это желание недостаточно сильно, чтобы воздействовать на нас и преодолеть связанные с удовлетворением его неприятность или неудобство; неприятность эта состоит иногда только в незаметной лени или вялости, удерживающей нас без нашего ведома и более сильной у лиц изнеженного воспитания или флегматического темперамента и у тех, кто испытывает эту вялость под влиянием старости или неудач.

Но когда желание достаточно сильно само по себе, чтобы воздействовать на нас, если ничто ему не мешает, то оно может быть задержано противоположными склонностями, все равно, состоят ли они в простой наклонности, являющейся как бы элементом или началом желания, или же достигают степени желания. Однако так как эти противоположные склонности, наклонности и желания должны находиться уже в душе, то она не может ими распоряжаться, и, следовательно, она не могла бы сопротивляться свободно и добровольно при участии разума, если бы она не обладала еще иным средством, а именно возможностью отвлечь дух в другую сторону. Но как добиться этого в случае необходимости? Ведь в этом вся суть, особенно когда мы поглощены сильной страстью. Поэтому дух следует подготовить заранее, чтобы он был уже готов перейти от одной мысли к другой и не задерживался слишком долго на каком-нибудь скользком и опасном пункте. Для этого полезно вообще приучиться мыслить как бы мимоходом о некоторых вещах, чтобы лучше сохранить свою свободу духа. Но лучше всего приучиться поступать методически и выработать в себе образ мыслей, при котором связь их определяется разумом, а не случаем (т. е. незаметными и случайными впечатлениями). А для этого полезно приучиться сосредоточиваться время от времени и подниматься над хаосом текущих впечатлений, покидать, так сказать, привычное место и говорить себе: dic cur hic? respice finem [168]. Люди очень часто нуждаются в особом, приставленном к ним человеке (как это было у Филиппа, отца Александра Великого), который останавливал бы их и призывал к исполнению долга. Но за отсутствием такого человека полезно, чтобы мы сами умели исполнять эту обязанность по отношению к себе. Научившись задерживать последствия наших желаний и наших страстей, т. е. научившись приостанавливать действие, мы можем найти средства для борьбы с ними либо в противоположных желаниях или склонностях, либо в отвлечении, т. е. занятиях другого рода. При помощи этих методов и приемов мы становимся как бы господами над самими собой и можем со временем заставить себя думать и делать то, что мы хотели бы и чего требует разум. Однако это происходит всегда определенными путями и никогда без причины или в силу фантастического принципа абсолютного безразличия или равновесия, в котором некоторые усматривают сущность свободы, точно мы можем детерминироваться без причины

и даже вопреки всякой причине и идти наперекор всякому превосходству тех или иных наших впечатлений и наклонностей. *Без причины,* говорю я,— это значит без сопротивления со стороны других склонностей, или без того, чтобы мы заранее были готовы отвратить наш дух, или без какого-нибудь другого аналогичного понятного средства. Думать обратное — значит питаться фантазиями вроде бессмысленных и нелепых схоластических чистых способностей или скрытых качеств.

§ 48. Филалет. Я тоже сторонник разумного детерминирования воли тем, что находится в восприятии и в разуме. Хотеть и действовать согласно окончательному результату добросовестного размышления — это скорее совершенство, чем недостаток нашей природы. В этом не только нет ограничения или умаления свободы, но, наоборот, это наиболее совершенная и ценная сторона ее. И чем дальше мы от такого детерминирования, тем ближе мы к несчастью и рабству. Действительно, приписывая духу абсолютное и совершенное *безразличие,* не детерминируемое окончательным его суждением о добре и зле, Вы приписываете ему крайне несовершенное состояние.

Теофил. Я вполне согласен с этим, и это показывает, что дух не способен задерживать всегда полностью и непосредственно свои желания, так как в противном случае он никогда не был бы детерминирован и не принял бы решения, сколько бы он ни обдумывал и какие бы убедительные доводы или соображения у него не имелись, а оставался бы всегда в нерешимости, вечно колеблясь между страхом и надеждой. Необходимо, чтобы дух в конце концов был детерминирован, и таким образом он может только *косвенно* бороться со своими желаниями, подготовляя себе для этого оружие заранее, как я уже это объяснил выше.

Филалет. Однако человек свободен положить свою руку на голову или оставить ее в покое. Он совершенно безразличен в обоих случаях, и, если бы он был лишен этой способности, это было бы несовершенством.

Теофил. Строго говоря, мы никогда не бываем безразличны в случае какой-нибудь альтернативы, например если нам предстоит пойти направо или налево, выставить вперед левую ногу или правую (как у Тримальхиона) [169]; мы поступаем так или иначе, не задумываясь над этим, и это доказывает, что *совместное действие*

внутренних предрасположений и внешних впечатлений (хотя и те и другие незаметны) детерминирует нас к принятому решению. Но *превосходство* победивших при этом мотивов ничтожно, и может показаться, что мы безразличны в этом отношении, так как малейший представляющийся нам мотив способен без труда детерминировать нас к тому или другому решению, и, хотя требуется известный труд, чтобы положить руку на голову, он так ничтожен, что мы легко преодолеваем его. Я полагаю, что было бы большим несовершенством, если бы человек был менее безразличен к этому и если бы он был лишен способности легко детерминироваться к поднятию или неподнятию руки.

Филалет. Но было бы не меньшим несовершенством, если бы он обнаруживал то же самое безразличие при всех обстоятельствах, как, например, если бы он хотел защитить свою голову или свои глаза от угрожающих им ударов, т. е. если бы ему было так же легко остановить это движение, как те движения, о которых мы только что говорили, когда он почти безразличен; в таком случае он не стремился бы так сильно и так быстро сделать это. Таким образом, детерминирование полезно и очень часто даже необходимо для нас, и если бы мы слабо детерминировались при всякого рода обстоятельствах и были как бы нечувствительны к доводам, основывающимся на восприятии добра и зла, то мы не могли бы фактически произвести выбора; а если бы мы детерминировались чем-нибудь другим, кроме окончательного решения нашего духа, составившего себе суждение о добре или зле известного действия, то мы не были бы свободны.

Теофил. Это совершенно верно, и люди, ищущие какую-то иную свободу, не знают, чего они хотят.

§ 49. Филалет. Высшие, превосходящие нас существа, наслаждающиеся совершенным блаженством, детерминируются к выбору блага гораздо сильнее нас, и, однако, у нас нет никаких оснований думать, что они менее свободны, чем мы.

Теофил. Теологи говорят поэтому, что эти блаженные субстанции укреплены в добре и недоступны никакой опасности падения.

Филалет. Я думаю даже, что если бы жалким конечным существам, как мы, было бы позволено судить о том, что могла бы сделать бесконечная мудрость и благость, то мы могли бы сказать, что сам Бог не мог бы

выбрать того, что нехорошо, и что свобода этого всемогущего существа не мешает ему детерминироваться тем, что лучше.

Т е о ф и л. Я настолько убежден в этой истине, что, по-моему, мы можем смело утверждать ее, несмотря на то что мы жалкие конечные существа, и было бы даже большой ошибкой сомневаться в этом, так как этим мы ограничили бы мудрость и благость Божию и все другие бесконечные совершенства Божества. Однако выбор, как бы детерминирована ни была при этом воля, не должен быть абсолютно и строго необходимым; сознание превосходства благ склоняет, не принуждая, хотя все же эта склонность детерминирующего характера всегда оказывает свое действие.

§ 50. Ф и л а л е т. Детерминироваться разумом к лучшему — это и значит быть наиболее свободным. Неужели кто-нибудь захотел бы быть глупцом на том основании, что глупец менее детерминируется мудрыми соображениями, чем человек здравомыслящий? Если свобода заключается в том, чтобы сбросить с себя иго разума, то свободны одни только сумасшедшие и идиоты, но я не думаю, чтобы ради такой свободы кто-нибудь захотел быть сумасшедшим, за исключением тех, кто уже сошел с ума.

Т е о ф и л. В наше время есть люди, считающие остроумным выступать против разума (raison), обзывая его докучным педантом. Я знаю ничтожные книжонки и рассуждения, полные таких выпадов, и я встречаю иногда даже стихи, слишком хорошие, чтобы заслуживать использования для столь ложных мыслей. Действительно, если бы лица, издевающиеся над разумом, делали это всерьез, то это было бы какое-то совершенно новое чудачество, неизвестное прошлым векам. Выступать против *разума* — значит выступать также против истины, так как разум есть система (enchaînement) истин; это значит выступать против самого себя, против своего блага, так как главная задача разума заключается в том, чтобы познать благо и следовать ему.

§ 51. Ф и л а л е т. Подобно тому как наивысшее совершенство разумного существа заключается в непрестанной заботе об истинном счастье, точно так же забота о том, чтобы не принимать мнимого счастья за подлинное, есть основа нашей свободы. Чем неотступнее мы преследуем *счастье вообще, никогда не перестающее быть предметом наших желаний,* тем более наша воля

освобождается от необходимости детерминироваться желанием какого-нибудь частного блага, пока мы не рассмотрим его совместимости или несовместимости с нашим подлинным счастьем.

Т е о ф и л. Подлинное счастье должно было бы быть всегда предметом наших желаний, но сомнительно, чтобы это было так в действительности, так как часто о нем вовсе не думают, и я уже говорил здесь несколько раз, что если только наше влечение не руководится разумом, то оно стремится не к счастью, т. е. длительному удовольствию, а к удовольствию в настоящий момент, хотя оно и стремится заставить его продлить (см. § 36 и 41).

§ 53. Ф и л а л е т. Если какая-нибудь чрезмерная тревога целиком овладевает нашей душой, как, например, страдание от мучительной пытки, то мы перестаем быть господами над нашим духом. Однако, чтобы по возможности умерить наши страсти, мы должны привить нашему духу вкус к реальному и действительному добру и злу и не допускать, чтобы какое-нибудь важное и ценное благо исчезло из души, не оставив в ней некоторого вкуса к себе, пока мы не вызовем в ней желаний, соответствующих ценности этого блага, так что его отсутствие, равно как и боязнь потерять его, когда мы им наслаждаемся, породит в нас *беспокойство.*

Т е о ф и л. Это соответствует замечаниям, сделанным мною в § 31 и 35, а также моим неоднократным указаниям на просветленные удовольствия, где я объясняю, как они нас совершенствуют, не неся с собой опасности какого-нибудь большего несовершенства, как это бывает со смутными чувственными удовольствиями, которых следует остерегаться, особенно если не убедились из опыта, что ими можно спокойно пользоваться.

Ф и л а л е т. Пусть никто не говорит, что он не в состоянии ни смирить своих страстей, ни воспрепятствовать тому, чтобы они разбушевались и помешали ему действовать. То, что он может сделать в присутствии государя или какого-нибудь вельможи, он может сделать также, если захочет, когда останется один или перед Богом.

Т е о ф и л. Это замечание очень удачно, и о нем стоит почаще думать.

§ 54. Ф и л а л е т. Однако различия в выборе людей показывают, что одна и та же вещь неодинаково хороша для всех их, и если бы интересы людей ограничивались одним только земным существованием, то причиной этого

разнообразия, в силу которого одни, например, предаются роскоши и разврату, а другие предпочитают сладострастию воздержание, было бы только то, что они ищут своего счастья в различных вещах.

Т е о ф и л. Оно так и есть в действительности, хотя все они имеют или должны иметь перед своими глазами общую цель загробной жизни. Даже рассмотрения истинного счастья в этой жизни было бы достаточно, чтобы заставить предпочесть добродетель наслаждениям, удаляющим от нее, хотя при этом обязательность не была бы столь сильной и эффективной. Верно также, что *вкусы* людей различны и, как говорят, о вкусах не спорят. Но так как вкусы представляют собой лишь неотчетливые восприятия, то ими можно руководствоваться лишь по отношению к вещам, признанным безразличными и безвредными; в противном случае, если бы кто-нибудь стал находить вкус в ядах, способных убить его или сделать несчастным, было бы смешно говорить, что не следует спорить с его вкусом.

§ 55. Ф и л а л е т. Если нет надежды на загробное существование, то, конечно, правильно следующее заключение: *будем есть и пить*, будем наслаждаться всем, что нам приятно, потому *что завтра мы умрем*.

Т е о ф и л. По-моему, можно кое-что возразить на это рассуждение. Аристотель, стоики и ряд других древних философов придерживались другого взгляда, и я думаю, что они действительно были правы. Если бы даже не было никакой загробной жизни, то душевное спокойствие и телесное здоровье все же были бы предпочтительнее тех удовольствий, которые препятствуют этому. И нет никаких оснований пренебрегать каким-нибудь благом только потому, что оно не будет длиться вечно. Но, признаюсь, есть случаи, когда невозможно доказать, что самое добродетельное есть в то же время и самое полезное. Таким образом, только идея Бога и бессмертия придает абсолютную необходимость обязанностям добродетели и справедливости.

§ 58. Ф и л а л е т. Мне кажется, что составляемое нами в каждом отдельном случае суждение о добре и зле для данного момента всегда правильно. Что же касается счастья или несчастья в данный момент, поскольку размышление ограничивается ими, а всякие последствия полностью исключены, то человек никогда не делает неверного выбора.

Т е о ф и л. Иначе говоря, если бы все ограничивалось только данным моментом, то не было бы оснований

отказываться от представляющегося нам удовольствия. Действительно, я сказал выше, что всякое удовольствие есть чувство совершенства. Но существуют известные совершенства, влекущие за собой еще бо́льшие несовершенства. Так, например, если бы кто-нибудь посвятил всю свою жизнь метанию горошин в булавки, чтобы научиться всегда попадать в них, подобно тому человеку, которого Александр Великий наградил мерой гороха, то он, конечно, добился бы известного совершенства, но крайне ничтожного и не идущего в сравнение со множеством других очень необходимых совершенств, которыми он бы пренебрег. Таким образом, совершенство, заключающееся в некоторых удовольствиях данного момента, должно уступить место заботе о совершенствах, которые необходимы для того, чтобы нам не стать жертвой несчастья, при котором мы переходим от несовершенства к несовершенству или от страдания к страданию. Но если бы существовал один только данный момент, то пришлось бы довольствоваться представляющимся в этот момент совершенством, т. е. удовольствием данного момента.

§ 62. Ф и л а л е т. Никто не сделал бы себя добровольно несчастным, если бы его не толкали к этому *ложные суждения*. Я говорю не о недоразумениях, являющихся результатом неустранимого заблуждения и едва ли заслуживающих названия ложного суждения, но о суждении, в ложности которого каждый человек должен признаться самому себе.

§ 63. Прежде всего душа ошибается, когда мы сравниваем настоящее удовольствие или страдание с будущим удовольствием или страданием и измеряем по их расстоянию от нас; мы похожи при этом на расточительного наследника, который ради обладания в настоящий момент незначительным состоянием отказался бы от предстоящего ему большого наследства. Каждый должен признать такое суждение ложным, так как будущее станет настоящим и будет обладать тогда тем же преимуществом близости. Если бы в ту минуту, когда человек берет в руки стакан с вином, удовольствие от напитка сопровождалось головными болями и желудочными резями, которые наступят через несколько часов, то он не прикоснулся бы к вину даже кончиком губ. Если такую власть имеет незначительная разница во времени, то тем вернее следует этого ожидать от более значительного расстояния.

Т е о ф и л. Здесь имеется некоторое соответствие

между расстоянием в пространстве и во времени. Но имеется также и та разница, что у видимых глазом предметов их действие на зрение уменьшается приблизительно пропорционально расстоянию, чего нельзя сказать о будущих предметах, действующих на воображение и душу. Видимые лучи — это прямые линии, удаляющиеся равномерно, но существуют кривые линии, которые на известном расстоянии как будто сходятся с прямой и более не удаляются от нее заметным образом. Таковы асимптотические кривые, которые как будто сливаются с прямой линией, хотя в действительности они всегда остаются отделенными от нее. Известно также, что образ предметов не уменьшается пропорционально расстоянию от них, так как образ может окончательно исчезнуть, хотя расстояние не стало бесконечным. Таким же образом небольшое расстояние во времени целиком скрывает от нас будущее, как если бы предмет исчез. От него остаются в душе часто только название и та разновидность мыслей, о которой я уже говорил,— мыслей смутных и неспособных воздействовать на нас, если мы методически не приучились к этому.

Ф и л а л е т. Я не говорю здесь о той разновидности ложных суждений, при которой отсутствующее не только уменьшается, но и окончательно уничтожается в душе людей, когда они наслаждаются всем тем, что они могут получить в настоящий момент, и заключают из этого, что с ними не случится никакого зла.

Т е о ф и л. Когда же ожидание будущего добра или зла уничтожается под влиянием отрицания последствий, вытекающих из настоящего, или сомнения в них,— это другая разновидность ложных суждений; но если отбросить это условие, то заблуждение, уничтожающее чувство будущего, тождественно с указанным уже мной ложным суждением, происходящим от слишком слабого представления о будущем, на которое обращают мало внимания или совсем не обращают внимания. Впрочем, здесь, пожалуй, можно было бы провести различие между дурным вкусом и ложным суждением, так как часто даже не ставят вопроса, следует ли предпочитать будущее благо, и действуют только под влиянием впечатлений, без всякого обдумывания. Но когда задумываются над этим, то происходит одно из двух: либо думают над этим недостаточно и, не разобрав глубже поднятого вопроса, проходят мимо него, либо продолжают размышление и составляют

себе какое-нибудь решение. В том и в другом случае иногда может остаться более или менее сильное раскаяние, а иногда может и вовсе не быть formido oppositi [170], или угрызения совести, так как душа совершенно отворачивается от этого или же оказывается жертвой предрассудков.

§ 64. Ф и л а л е т. Ограниченность нашего духа есть причина ложных суждений, составляемых нами при сравнении благ или зол. Мы не способны наслаждаться по-настоящему одновременно двумя удовольствиями, а тем менее мы способны наслаждаться каким-нибудь удовольствием, когда испытываем страдание. Капелька горечи, примешанная к чаше вина, мешает нам наслаждаться сладостью его. Зло, испытываемое нами в настоящий момент, всегда худшее из всех зол. Мы восклицаем: «Лучше какое угодно страдание, только не это!»

Т е о ф и л. Тут встречаются большие различия в зависимости от темперамента людей, силы их переживаний и усвоенных ими привычек. Человек, страдающий подагрой, будет радоваться, получив большое состояние, а человек, утопающий в роскоши, который мог бы беззаботно жить в своем поместье, будет горевать, впав в немилость при дворе. Объясняется это тем, что радость и горе являются результатом *преобладания* удовольствия или страдания в случае смешения их. Леандр, влекомый чарами прекрасной Геро [171], пренебрег трудностью и опасностью переплыть ночью море. Существуют люди, которые не могут безболезненно ни пить, ни есть или не могут удовлетворять другие свои потребности из-за какого-нибудь недуга или страдания; однако они удовлетворяют свои потребности даже сверх того, что необходимо и полезно. Другие так изнеженны или так деликатны, что им противны всякие удовольствия, к которым примешиваются какое-нибудь страдание, неудовольствие или неприятность. Есть люди, которые совершенно пренебрегают умеренными страданиями или удовольствиями настоящего момента и действуют почти исключительно под влиянием опасения и надежды. Другие так изнеженны, что жалуются на малейшую неприятность или же, подобно детям, гонятся за малейшим чувственным удовольствием настоящего момента. Таким людям имеющееся в настоящий момент страдание или наслаждение всегда кажется самым большим; они похожи на тех неразумных проповедников, для которых, как говорит пословица, очередной святой всегда величайший в раю святой [172]. Однако, как ни

различны люди, они всегда действуют в соответствии с восприятиями данного момента; если же на них действует будущее, то либо благодаря имеющемуся у них образу его, либо в силу принятого ими решения, либо следуя привычке руководствоваться при этом хотя бы даже одним простым названием или иным произвольным символом, без какого бы то ни было образа или естественного знака его; сопротивление принятому уже твердому решению и особенно привычке вызвало бы у них беспокойство, а иногда даже известное огорчение.

§ 65. Филалет. Люди весьма склонны уменьшать будущее удовольствие и полагать, что когда оно настанет, то, быть может, не оправдает возлагавшихся на него надежд и ожиданий, так как нередко по их собственному опыту не только удовольствия, восхвалявшиеся другими людьми, казались им очень непривлекательными, но и то, что одно время доставляло им самим большое удовольствие, в другое время им совершенно не нравилось и вызывало разочарование.

Теофил. Так рассуждают главным образом сластолюбцы, но честолюбцы и скупцы судят обыкновенно иначе о почестях и богатствах, хотя при обладании этими благами они наслаждаются ими только умеренно и часто даже совсем мало наслаждаются ими, так как они всегда гонятся за бóльшим. Я нахожу, что природа обнаружила замечательную изобретательность, сделав людей столь чувствительными к тому, что так мало задевает их чувства; и если бы они не могли стать честолюбивыми или скупыми, то при данном состоянии человеческой природы им было бы трудно стать достаточно добродетельными и разумными, чтобы работать над своим совершенствованием вопреки отвлекающим их от этого удовольствиям настоящего момента.

§ 66. Филалет. Что касается вещей, хороших или дурных по своим *последствиям* и по своей способности доставить нам добро или зло, то мы составляем о них суждения различными путями: либо мы думаем, что они не способны причинить нам столько зла, сколько они причиняют его в действительности, либо же думаем, что хотя последствия известной вещи важны, но нельзя быть уверенным, что они не могут сложиться иначе или по крайней мере что нельзя избегнуть их каким-нибудь способом — усердием, хитростью, переменой поведения, раскаянием.

Теофил. Мне кажется, что если под важностью последствия понимают важность последующего, т. е. размеры могущего последовать добра или зла, то приходится стать жертвой той из вышеперечисленных разновидностей ложного суждения, когда мы плохо представляем себе будущее добро или зло. Таким образом, теперь остается лишь вторая разновидность ложного суждения, когда сомневаются в последствии.

Филалет. Было бы легко подробно доказать, что указанные мной увертки представляют собой ошибочные суждения, но я ограничусь общим замечанием, что рисковать бóльшим благом ради меньшего или согласиться на несчастье ради приобретения небольшого блага и избежания небольшого зла (и все это на основании недостоверных соображений и без надлежащего изучения вопроса) — значит действовать вопреки разуму.

Теофил. Так как степень [вероятности] последствия и степень [значения] того, что последует,— это две *разнородные* (или несравнимые между собой) вещи, то задумавшие сравнивать их моралисты порядком запутались, как это видно на примере тех, кто рассматривал вопрос о вероятности. Дело в том, что в данном случае, как и в случае других, разнородных и имеющих, так сказать, более одного измерения величин (estimes), величина того, о чем идет речь, пропорциональна произведению обеих величин, как в прямоугольнике, где имеются две характеристики — длина и ширина. Что же касается значения последствия и степени вероятности, то у нас нет еще *той части логики,* которая должна научить определять их. Большинство казуистов, писавших по вопросу о вероятности, даже не поняли природы этой вероятности, основывая ее вслед за Аристотелем на авторитете, между тем как ее следовало бы основать на правдоподобии [173], так как авторитет составляет лишь часть оснований, дающих правдоподобие.

§ 67. Филалет. Вот некоторые из обычных причин этого ложного суждения. Первая — это *незнание,* вторая — *невнимание,* когда человек не задумывается даже над тем, что он знает. Это притворное незнание — незнание, в данный момент вводящее в заблуждение разум, равно как и волю.

Теофил. Оно всегда незнание в данный момент, но не всегда притворно, так как мы не всегда задумываемся, когда следует, над тем, что мы знаем и о чем нужно было бы

вспомнить, если бы мы были в состоянии сделать это. К *притворному незнанию* всегда применивается в тот момент, когда притворяются, известная доза внимания; правда, впоследствии может получиться обычное невнимание. Если бы удалось изобрести искусство *пробуждать (aviser) в случае необходимости* то, что мы знаем, то это было бы одно из важнейших изобретений; но я не вижу, чтобы люди попытались до сих пор выработать хотя бы элементы его, так как мнемотехника, о которой писало так много авторов, нечто совершенно иное.

Ф и л а л е т. Таким образом, если собрать беспорядочно и поспешно доводы в пользу одной из возможностей, пропуская по небрежению ряд слагаемых, которые должны входить в *конечный итог*, то эта поспешность порождает не меньше ложных суждений, чем полное незнание.

Т е о ф и л. Действительно, требуется многое, чтобы правильно взвесить доводы, и это происходит примерно так, как в бухгалтерских книгах купцов. В самом деле, не следует пренебрегать ни одним слагаемым; надо правильно определить каждое слагаемое в отдельности, надо их правильно расположить, и, наконец, надо их правильно сложить. Но часто пренебрегают рядом пунктов, либо не задумываясь над этим, либо легко отделываясь от этого; не придают каждому пункту его настоящего значения, поступая подобно тому бухгалтеру, который тщательно подсчитывал бы столбцы на каждой странице, но очень плохо подсчитал бы отдельные слагаемые каждой строчки, до того как вписать их в столбец, и который делал бы это, чтобы обмануть ревизоров, обращающих внимание главным образом на то, что находится в столбцах. Наконец, если и здесь все обстоит благополучно, то можно ошибиться в сложении сумм столбцов и даже в итоговом сложении, где суммируются все суммы. Таким образом, для правильного использования искусства вычисления последствий нам потребовалось бы еще искусство сосредоточения и искусство определения вероятностей, а также знание ценности благ и зол; кроме всего этого нам потребовалось бы еще внимание и терпение, чтобы прийти к решению. Наконец, необходимы твердая и постоянная решимость для выполнения того, что было решено, а также особые сноровка, методы, специальные (частные) законы и установившиеся привычки, чтобы придерживаться этого решения в дальнейшем, когда уже не будет соображений, побудивших принять его. Правда, благодаря Богу в самом важном, в том,

что относится к summam rerum[174] в вопросе о счастье и несчастье, мы не нуждаемся в таких знаниях, приемах и сноровке, которые нужны, чтобы составить правильное суждение в государственном и военном совете, на суде, при врачебной консультации, в каком-нибудь ученом теологическом или историческом споре или в каком-нибудь вопросе из области математики или механики. Но зато в отношении этого основного вопроса о счастье и добродетели требуется больше твердости и привычки, чтобы принимать всегда правильные решения и следовать им. Одним словом, для истинного счастья достаточно меньше знаний и больше доброй воли, так что величайший идиот может достигнуть этого так же легко, как самый ученый и умный человек.

Ф и л а л е т. Мы видим, таким образом, что разум без свободы был бы совсем бесполезен, а свобода без разума не имела бы никакого значения. Если бы человек мог видеть то, что способно принести ему добро или зло, но не мог бы ни шагу сделать, чтобы приблизиться к одному или удалиться от другого, то на что бы годилось ему зрение? Он был бы даже несчастнее от этого, так как бесполезно стремился бы к добру и боялся бы зла, видя его неизбежность. И если кто-нибудь свободен блуждать в полнейшем мраке, то чем это лучше для него, нежели носиться по воле ветра?

Т е о ф и л. Его каприз был бы несколько более удовлетворен, однако он не способен был бы лучше отыскивать добро и избегать зла.

§ 68. Ф и л а л е т. Еще один источник ложного рассуждения. Довольствуясь первым подвернувшимся удовольствием или тем, которое привычка сделала для нас приятным, мы не заглядываем далее. Это тоже дает людям повод к ложным суждениям, когда они не считают необходимым для своего счастья то, что в действительности необходимо.

Т е о ф и л. Мне кажется, что это ложное суждение относится к предыдущей разновидности, т. е. к ложным суждениям относительно последствий.

§ 69. Ф и л а л е т. Остается рассмотреть, во власти ли *человека изменить* приятность или неприятность известного рода действия. В некоторых случаях он может добиться этого. Люди могут и должны исправлять свое нёбо и прививать ему известные вкусы. Можно изменить также вкусы души. Тщательное исследование, практика, priле-

жание, привычка приводят к этому результату. Так приучаются к табаку, который в результате привычки начинают находить приятным. То же самое относится и к добродетели. Привычки обладают сильным очарованием, и отказ от них вызывает в нас беспокойство. Может показаться парадоксом, что люди в состоянии сделать вещи или действия более или менее приятными для себя, настолько они пренебрегают этой обязанностью.

Т е о ф и л. Я указывал на это выше, в § 37, в конце, и в § 47, тоже в конце. Можно заставить себя захотеть чего-нибудь и воспитать у себя соответствующий вкус.

§ 70. Ф и л а л е т. Нравственность, установленная на истинных основаниях, может побуждать только к добродетели; для этого достаточно возможности бесконечного счастья и несчастья в загробной жизни. Нельзя не признать, что добродетельный образ жизни в соединении с ожиданием возможного вечного блаженства предпочтительнее порочного образа жизни, сопровождаемого страхом ужасного несчастья или по крайней мере ужасной и неопределенной надеждой на небытие. Все это совершенно очевидно, если бы даже добродетельным людям приходилось переживать в этой жизни только бедствия, а порочные наслаждались бы в ней непрерывным счастьем, хотя обыкновенно дело происходит совершенно иначе. Действительно, если тщательно рассмотреть все обстоятельства, то последним, я думаю, достается худшая доля даже в этой жизни.

Т е о ф и л. Таким образом, если бы даже за гробом не существовало ничего, то и тогда эпикурейская жизнь [175] не была бы самой разумной. Я очень доволен, милостивый государь, что Вы теперь исправляете высказанные Вами раньше (§ 55) противоположные взгляды.

Ф и л а л е т. Кто мог бы быть настолько безумным, чтобы решиться (подумав над этим хорошенько) подвергнуться возможной опасности быть бесконечно несчастным, имея надежду выиграть только небытие, вместо того чтобы стать добродетельным человеком, который страшится только небытия, но надеется выиграть вечное блаженство [176]? Я не говорю о достоверности или вероятности загробного существования, так как хочу здесь только показать образец суждения, ложность которого должен признать каждый, какими бы принципами он ни руководствовался.

Т е о ф и л. Дурные люди весьма склонны думать, что загробная жизнь невозможна. Но единственное их основание — что следует ограничиваться показаниями чувств и что никто из знакомых не вернулся с того света. Было время, когда можно было на том же основании отвергать существование антиподов, если ограничивались обыденными понятиями и не желали обратиться к математике; это можно было сделать с таким же правом, с каким можно теперь отвергать загробную жизнь, не желая соединить истинную метафизику с воображаемыми понятиями. Существуют три степени понятий, или идей: обыденные, математические и метафизические понятия. Первых было недостаточно, чтобы заставить верить в существование антиподов; первых и вторых еще недостаточно, чтобы заставить верить в существование загробной жизни. Правда, они уже содержат в себе благоприятные для этого догадки, но если благодаря вторым можно было с достоверностью установить существование антиподов до подтверждения этого нынешним опытом (я говорю не о жителях, а только о странах, уверенность в существовании которых давало географам и астрономам знание о шарообразности Земли), то благодаря последним можно с не меньшей достоверностью установить уже теперь, до проверки опытом, существование загробной жизни.

§ 72. Ф и л а л е т. Теперь вернемся к силе, которой, собственно, посвящена эта глава и разновидностью которой, хотя и одной из важнейших, является свобода. Чтобы получить более отчетливые идеи силы, уместно и небесполезно будет составить себе более точное представление о том, что называют *действием*. В начале нашего рассуждения о силе я сказал, что существует только два рода действий, некоторую идею которых мы имеем, именно движение и мышление.

Т е о ф и л. Я думаю, что можно было бы пользоваться словом, более общим, чем *мышление*, а именно словом *восприятие*, приписывая мышление только духам, между тем как восприятие свойственно всем энтелехиям. Но я не желаю лишать никого свободы брать термин «мышление» в столь же общем смысле. Возможно, что я сам употреблял его несколько раз в таком смысле, не обращая на это внимания.

Ф и л а л е т. Хотя обе эти вещи называют действиями, можно, однако, убедиться, что это название не всегда вполне подходит к ним и что бывают случаи, которые следует признать скорее *пассивными состояниями*. В этих

случаях движущаяся или мыслящая субстанция просто получает извне впечатления, сообщающие ей действие, и она действует лишь благодаря своей способности получать это впечатление, что составляет лишь *пассивную силу*. Иногда субстанция или деятель приводятся в действие своей собственной силой — это и есть *активная сила*.

Т е о ф и л. Я уже сказал, что в строго метафизическом смысле слова, т. е. называя действием то, что происходит с субстанцией спонтанно и из ее собственного существа, всякая подлинная субстанция только и делает, что действует, потому что все происходящее с ней после Бога исходит из нее самой и невозможно, чтобы одна сотворенная субстанция влияла на другую. Но если понимать *действие* как *проявление совершенства*, а *пассивное состояние* — как нечто противоположное, то истинные субстанции *действуют только тогда*, когда их восприятие (которое я приписываю всем субстанциям) развивается и становится более отчетливым, пассивное же состояние бывает тогда, когда восприятие становится неотчетливым. Таким образом, у субстанций, способных к удовольствию и страданию, всякое действие есть продвижение к удовольствию, а всякое пассивное состояние — продвижение к страданию. Что касается движения, то оно есть лишь реальный феномен, так как материя и масса, которым принадлежит движение, не есть, собственно говоря, субстанция. Однако движение дает некоторый образ действия, подобно тому как масса есть некоторый образ субстанции, и в этом смысле можно сказать, что тело *действует*, когда в его изменении имеется спонтанность, и что оно *пребывает в пассивном состоянии*, когда его толкает или ему мешает другое тело. Это подобно тому, как в случае истинного действия или пассивного состояния истинной субстанции можно принять за ее *действие* (приписывая его ей самой) изменение, при помощи которого она стремится к своему совершенству. Точно так же можно принять за *пассивное состояние*, приписывая его внешней причине, изменение, при помощи которого с ней происходит противоположное, хотя это вовсе и не непосредственная причина. Действительно, в первом случае рациональное объяснение изменения дается самой субстанцией, а во втором — внешними вещами. Я приписываю телам только некоторый образ субстанции и действия, так как то, что состоит из частей, является, строго говоря, столь же мало субстанцией, как какое-нибудь стадо; однако

можно сказать, что здесь имеется нечто субстанциальное, но единство его, в силу которого оно составляет как бы некое *единое существо*, — продукт мышления.

Ф и л а л е т. Я думал, что сила получать идеи или мысли от воздействия какой-нибудь внешней субстанции называется силой мышления, хотя по существу это лишь *пассивная сила*, или простая способность, если отвлечься от рефлексий и внутренних изменений, всегда сопровождающих полученный образ. В самом деле, изображение, находящееся в душе, таково, каким было бы изображение в живом зеркале. Но наша способность вызывать по собственному выбору отсутствующие идеи и сравнивать между собой те из них, которые мы считаем нужными, есть действительно *активная способность*.

Т е о ф и л. Это согласуется также с описанными мной выше понятиями, так как здесь имеется переход к более совершенному состоянию. Однако я думаю, что активность имеется также в ощущениях, поскольку они дают нам более отчетливые восприятия, а стало быть, и повод кое-что заметить и, так сказать, развиваться.

§ 73. Ф и л а л е т. Теперь, по-моему, можно, пожалуй, свести первичные и изначальные идеи к следующим немногим идеям: к *протяжению*, *плотности*, *подвижности* (т. е. пассивной силе, или же способности быть приводимым в движение), [которое мы получаем от тел при помощи чувств, к силе мышления и активной силе движения] [177], которые наш дух получает путем рефлексии, и, наконец, к *существованию*, *длительности* и *числу*, которые мы получаем и путем ощущения, и путем рефлексии. Действительно, при помощи этих идей мы могли бы, если я не ошибаюсь, объяснить природу цветов, звуков, вкусов, запахов и всех других наших идей, если бы способности наши были настолько тонки, что мы могли бы *заметить* различные движения маленьких телец, вызывающих эти ощущения.

Т е о ф и л. По правде говоря, я думаю, что идеи эти, которые Вы здесь называете первичными и изначальными, в большинстве своем не таковы и их можно, по-моему, еще дальше разложить. Однако я не порицаю Вас за то, что Вы этим ограничились и не углубили своего анализа. Кроме того, думается, если верно, что число идей может быть уменьшено таким способом, то, с другой стороны, я думаю, что оно может быть увеличено, если прибавить к ним другие, более изначальные или столь же изначальные идеи.

Что касается их расположения, то я готов признать в соответствии с порядком анализа, что существование предшествует другим идеям, число предшествует протяжению, а длительность — *подвижности*, хотя этот аналитический порядок обычно не совпадает с порядком тех причин, которые заставляют нас думать о них. Чувства доставляют нам материал для размышлений, но мы даже не говорили бы о мышлении, если бы не думали о чем-то ином, а именно о конкретных вещах, доставляемых нам чувствами. И я убежден, что сотворенные души и духи никогда не бывают без органов и без ощущений, подобно тому как они не способны рассуждать без знаков. Те, кто защищает учение о полном отделении души от тела и допускает в отдельной душе разновидности мышления, необъяснимые с точки зрения всего известного нам и идущие вразрез не только с нашим теперешним опытом, но и, что еще важнее, с общим порядком природы, играют на руку так называемым вольнодумцам и сделали сомнительными в глазах многих людей прекраснейшие и величайшие истины вследствие того, что лишились таким путем некоторых доставляемых нам порядком природы убедительных доводов для доказательства этих истин.

Глава XXII
О СМЕШАННЫХ МОДУСАХ

§ 1. Филалет. Перейдем к *смешанным модусам*. Я их отличаю от более *простых модусов*, состоящих только из *простых идей* одного и того же рода. Смешанные модусы — это известные сочетания простых идей, которые рассматривают не как характерные признаки каких-нибудь реальных существ, имеющих прочное существование, а как разрозненные и независимые идеи, соединяемые между собой духом; этим они отличаются от *сложных* идей *субстанций*.

Теофил. Чтобы правильно понять это, надо припомнить Вашу предыдущую классификацию. Согласно Вам, идеи бывают простые и сложные. Сложные идеи — это или субстанции, или модусы, или отношения. Модусы бывают или простые (состоящие из простых идей одного и того же рода), или смешанные. Таким образом, согласно Вам, существуют простые идеи, идеи модусов как простых, так и смешанных, идеи субстанций и идеи отношений.

Может быть, можно было бы разделить термины или объекты идей на абстрактные и конкретные; абстрактные — на абсолютные и выражающие отношения; абсолютные — на атрибуты и модификации; те и другие — на простые и сложные; конкретные — на субстанции и субстанциальные вещи, состоящие или образующиеся из истинных и простых субстанций.

§ 2. Филалет. Дух совершенно пассивен по отношению к своим простым идеям, которые он получает в соответствии с тем, как их ему предоставляют ощущение и рефлексия. Но он действует часто самочинно по отношению к смешанным модусам, так как может комбинировать простые идеи и образовать сложные идеи независимо от того, существуют ли они в таком сочетании в природе. Вот почему такого рода идеи называют *понятиями*.

Теофил. Но рефлексия, заставляющая нас думать о простых идеях, бывает часто тоже произвольной, и, кроме того, комбинации, не встречающиеся в природе, могут возникнуть как бы сами собой, в сновидениях и мечтах, благодаря одной только памяти, причем активность духа здесь не больше, чем в случае простых идей. Что касается слова *понятие*, то некоторые применяют его ко всякого рода идеям или представлениям — как изначальным, так и производным.

§ 4. Филалет. Знаком единства нескольких идей, сочетаемых в одну идею, является *имя* (nom).

Теофил. Это так, если они могут быть сочетаемы, что часто не удается.

Филалет. Так как убийство старика не имеет особого имени, как, например, отцеубийство, то первое не считают сложной идеей.

Теофил. Причиной того, что убийство старика не имеет особого имени, является бесполезность последнего, поскольку законодательство не связало с таким преступлением особого наказания. Однако идеи вовсе не зависят от имен. Если бы какой-нибудь моралист сочинил особую главу о геронтофонии (старцеубийстве), показав в ней наши обязанности по отношению к старикам и все варварство убийства их, то все же он не создал бы этим новой идеи.

§ 6. Филалет. Так как всякий народ в связи со своими нравами и обычаями образует свойственные лишь ему сочетания идей, то благодаря этому каждый язык

обладает своими специфическими терминами, так что нельзя всегда переводить дословно с чужого языка. Так, например, «остракизм» у греков и «проскрипция» у римлян являются словами, для которых в других языках нет равнозначащих терминов. Вот почему перемена в обычаях влечет за собой также образование новых слов.

Теофил. Свою роль играет при этом и случай. Так, например, французы пользуются лошадьми не меньше соседних с ними народов; однако, отказавшись от своего старого слова, соответствовавшего итальянскому cavalcar, они теперь вынуждены выражаться описательно: «ездить на лошади» (aller à cheval).

§ 9. Филалет. Мы приобретаем идеи смешанных модусов путем наблюдений, например когда видим борьбу двух людей; путем изобретения (или *преднамеренного соединения* простых идей): так, например, изобретатель книгопечатания имел идею его до существования этого искусства; наконец, путем объяснения названий действий, которых мы никогда не видели.

Теофил. Можно приобретать их еще во сне или грезя, без всякого преднамеренного сочетания, как, например, когда мы видим в сновидениях золотые дворцы, о которых раньше никогда не думали.

§ 10. Филалет. Из простых идей наиболее подвергались видоизменениям идеи мышления, движения и силы, из которых, как предполагают, вытекают действия. Ведь главная задача человеческого рода заключается в действии. Все действия суть мысли или движения. Приобретенная человеком путем частого повторения сила, или способность делать какую-нибудь вещь, составляет идею, которую мы называем *привычкой;* если же мы можем проявить ее в действии при каждом представляющемся случае, то мы называем ее *предрасположением*. Так, например, *нежность* есть предрасположение к дружбе или к любви.

Теофил. Под нежностью Вы понимаете здесь, по-моему, нежное сердце; но вообще, как мне кажется, *нежностью* считают качество, свойственное любящему человеку и делающее его очень чувствительным к благу и к мукам любимого существа; такова, по-моему, «карта нежности» в превосходном романе «Клелия» [178]. Милосердные люди, любящие своего ближнего с некоторой нежностью, чувствительны к добру и горю ближнего; и вообще люди с нежным сердцем предрасположены любить с нежностью.

Филалет. *Смелость* есть сила делать или говорить без смущения перед другими то, что хочешь; в применении к речи эта уверенность имела у греков особое название [179].

Теофил. Хорошо было бы дать особое название этому понятию, отличая его от слова *смелость*, употребляемого часто совершенно в другом смысле, как, например, когда говорят: «Карл Смелый». Отсутствие смущения — это сила духа, которой, однако, злоупотребляют дурные люди, доводя ее до бесстыдства; с другой стороны, стыд есть слабость, но извинительная и даже похвальная при известных обстоятельствах. Что касается паррезии, которую Вы, может быть, имели в виду, говоря об особенном греческом термине, то это слово применяют и к писателям, говорящим бесстрашно правду (хотя, когда они не выступали перед публикой, они, собственно, не имели основания смущаться).

§ 11. Филалет. Так как *сила* есть источник всех *действий*, то субстанции, обладающие этими силами, когда они их проявляют в акте, называют *причинами*, а субстанции, произведенные таким образом, или, вернее, простые идеи (т. е. объекты простых идей), введенные *приложением* силы в какой-нибудь *субъект*, называют следствиями. *Действенная сила*, при помощи которой производится новая субстанция или идея (качество), называется *действием* в субъекте, применяющем эту силу, и *пассивным состоянием* в субъекте, в котором изменяется или производится какая-нибудь простая идея (качество).

Теофил. Если *силу* принимать за источник действия, то она означает нечто большее, чем способность, или готовность, служившая для объяснения силы в предыдущей главе, так как она заключает в себе еще, как я уже говорил неоднократно, стремление. Вот почему в этом смысле я обыкновенно называю *ее энтелехией*, которая бывает или *первичной*, соответствуя душе, понимаемой абстрактно, или *производной* в том смысле, как понимают conatus, а также энергию и импульс. Под словом *причина* здесь понимается только *действующая* причина; но его применяют также к *конечной причине* или мотиву, не говоря уже здесь о материи и форме, которые схоластическая философия тоже называет причинами. Я не знаю, можно ли называть одну и ту же вещь действием в деятеле и пассивным состоянием в испытывающем действие, так что она, подобно отношению, находится одновременно в двух субъектах, и не лучше ли было бы говорить, что это

две вещи, из которых одна находится в деятеле, а другая — в испытывающем действие.

Филалет. Некоторые слова, выражающие как будто действие, означают лишь *причину* и следствие. Так, например, слова «сотворение» и «уничтожение» не содержат в себе никакой идеи действия или способа осуществления, а только идеи причины и произведенной вещи.

Теофил. Признаюсь, что, думая о творении, мы не представляем себе некоторого способа действия, какой здесь не может даже иметь места. Но так как мы выражаем этим словом нечто большее, чем просто Бог и мир (так как мы думаем, что Бог есть причина, а мир — следствие, или же что Бог создал мир), то ясно, что мы все же думаем о действии.

Глава XXIII

О НАШИХ СЛОЖНЫХ ИДЕЯХ СУБСТАНЦИЙ

§ 1. Филалет. Дух замечает, что известное число *простых идей* всегда существует вместе. Предполагая, что они принадлежат одной и той же вещи, мы обозначаем *соединенные таким образом в одном субъекте* идеи одним названием. Этим объясняется, что впоследствии мы склонны *по неосмотрительности* говорить о них как об одной простой идее, хотя в действительности это совокупность нескольких соединенных вместе идей.

Теофил. Я не вижу в общепринятых выражениях ничего такого, что следовало бы назвать *неосмотрительностью;* признание одного только субъекта и одной только идеи не означает признания одной только простой идеи.

Филалет. Не представляя себе, чтобы эти простые идеи могли существовать сами по себе, мы приучаемся предполагать наличие чего-то, поддерживающего их (*субстрат*), на чем они покоятся и из чего происходят и что мы называем *субстанцией*.

Теофил. Я думаю, что люди правы, рассуждая так, и нам остается только привыкнуть к этому и предположить ее, поскольку мы с самого начала мыслим несколько предикатов в одном и том же субъекте и метафорические слова *носитель* или *субстрат* ничего иного не означают. Словом, я не вижу здесь никакой трудности. Наоборот, нам приходят на ум скорее конкретные термины, как,

например, «ученый», «теплый», «блестящий», чем абстракции или качества (так как в субстанциальном объекте находятся качества, а не идеи), как, например, «теплота», «свет» и т. д., которые труднее понять. Можно даже сомневаться в том, являются ли эти акциденции подлинными вещами, ведь в действительности это чаще всего лишь отношения. Известно также, что наибольшие трудности при попытке анализа представляют абстракции, как это знают лица, знакомые со схоластическими тонкостями. Но здесь можно сразу покончить с самыми трудными вопросами, если решиться отбросить абстрактные вещи и пользоваться только конкретными терминами, не допуская в научных доказательствах никаких других слов, кроме терминов, означающих субстанциальные субъекты. Таким образом, принимать качества или другие абстрактные термины за наиболее легкое, а конкретные термины — за нечто очень трудное, значит, если я осмелюсь так выразиться, nodum quarere in scirpo [180] и ставить вещи вверх ногами.

§ 2. Филалет. Мы не имеем другого понятия о чистой *субстанции* вообще, кроме понятия о каком-то совершенно неизвестном субъекте, являющемся, как предполагают, подпоркой качеств. Мы выражаемся, как дети, которые, если их спросить о чем-нибудь, чего они не знают, что это такое, сейчас же дают вполне удовлетворительный, на их взгляд, ответ, что *это что-то*,— ответ, означающий, собственно, что они не знают, что это такое.

Теофил. Если в субстанции различать две вещи — атрибуты, или предикаты, и общий субъект этих предикатов, то неудивительно, что мы не можем представить себе ничего конкретного в этом субъекте. Это неизбежно, поскольку мы уже выделили все атрибуты, в которых можно было бы представить себе какие-нибудь частности. Таким образом, искать в этом чистом *субъекте* вообще что-нибудь иное, кроме того, что нужно, чтобы представить себе, что это одна и та же вещь (например, вещь, которая понимает и которая хочет, которая представляет и которая рассуждает),— это значит требовать невозможного и противоречить своему собственному исходному пункту, состоящему в абстрагировании и отделении субъекта от его качеств или акциденций. Ту же самую мнимую трудность можно было бы найти и в понятии *бытия*, и вообще в самых ясных и первичных понятиях. Действительно, можно было бы спросить у философов, что

они представляют себе, говоря о *чистом бытии вообще:* поскольку в этом понятии исключены все частности, то о нем можно сказать так же мало, как и о *чистой субстанции вообще.* Таким образом, по-моему, не следует насмехаться над философами, как это делает наш автор, сравнивая их с тем индийским мудрецом, которого спросили, что поддерживает землю, и который ответил на это, что большой слон; а когда затем его спросили, что поддерживает слона, то он ответил, что большая черепаха, и, наконец, когда захотели узнать, на чем держится черепаха, то он вынужден был сказать: *«На чем-то, но я не знаю, на чем».* Однако, сколь тощим ни кажется такое понимание субстанции, оно не столь пусто и бесплодно, как это думают. Из него вытекает ряд важнейших следствий, которые способны придать философии новый вид.

§ 4. Ф и л а л е т. У нас нет никакой ясной идеи субстанции вообще, и (§ 5) у нас есть столь же ясная идея духа, как и тела, так как идея телесной субстанции в материи столь же чужда нашим представлениям, как идея духовной субстанции. Это как в случае с тем молодым доктором права, которому на одном торжестве в ответ на его требование называть его доктором обоих прав заявили: «Вы, милостивый государь, правы, так как вы знаете ровно столько же в одном, как и в другом».

Т е о ф и л. Что касается меня, то, по-моему, это утверждение о нашем незнании имеет своим источником требование от нас такого знания, которого не допускает объект. Настоящий признак ясного и отчетливого понятия о каком-нибудь объекте — это возможность узнать о нем путем *априорных* доказательств много истин, как я это показал в рассуждении об истинах и идеях, помещенном в лейпцигских «Acta eruditorum» за 1684 г. [181]

§ 12. Ф и л а л е т. Если бы наши чувства были достаточно остры, то чувственные качества, например желтый цвет золота, исчезли бы, и вместо этого мы видели бы некоторое достойное удивления расположение частиц. Это убедительно показывают микроскопы. Наши нынешние знания соответствуют нашему теперешнему состоянию. Совершенное знание окружающих нас вещей, быть может, не доступно ни одному конечному существу. Наших способностей достаточно, чтобы мы могли познать творца и узнать наши обязанности. Если бы наши чувства стали значительно острее, то такая перемена оказалась бы несовместимой с нашей природой.

Т е о ф и л. Все это верно, и я уже сказал кое-что об этом выше. Однако желтый цвет не перестает быть реальностью, подобно радуге, и мы, очевидно, предназначены для какого-то состояния, значительно превосходящего теперешнее, и можем двигаться даже до бесконечности, так как в телесной природе не существует последних элементов.

Если бы существовали атомы, как это, по-видимому, полагает наш автор в другом месте своей книги, то совершенное знание тел не могло бы быть недоступным любому конечному существу. Впрочем, если бы некоторые цвета или качества исчезли для наших глаз, ставших лучше вооруженными или более острыми, то, очевидно, возникли бы другие качества и потребовалось бы новое усиление остроты наших чувств, чтобы заставить их тоже исчезнуть, и так далее до бесконечности, как это имеет место в действительности с актуальным делением материи.

§ 13. Ф и л а л е т. Я не знаю, не заключается ли одно из крупных преимуществ некоторых духов над нами в том, что они способны создавать себе такие органы ощущения, какие вполне соответствуют преследуемой ими в данном случае цели.

Т е о ф и л. Мы делаем то же самое, изготовляя себе микроскопы, но другие существа могут пойти дальше нас. А если бы мы могли преобразовать наши глаза, что мы в некотором роде и делаем в действительности, когда желаем видеть вблизи или издали, то мы должны были бы иметь нечто более пригодное для нас, чем глаза, чтобы преобразовать их с помощью этого, потому что во всяком случае все должно совершаться механически, поскольку дух не может воздействовать непосредственно на тело. Впрочем, я думаю также, что духи воспринимают вещи способом, близким к нашему, хотя бы даже они обладали забавным преимуществом, приписываемым фантазией Сирано [182] некоторым одушевленным существам, живущим на Солнце и состоящим из бесконечного множества маленьких крылатых существ, которые, перемещаясь по приказанию господствующей души, образуют всякого рода тела. Нет ничего столь чудесного, что не мог бы произвести механизм природы, и я думаю, что ученые отцы церкви были правы, приписывая ангелам тела.

§ 15. Ф и л а л е т. Идеи мышления и приведения в движение тел, которые мы находим в идее духа, могут быть представлены столь же ясно и отчетливо, как идеи

протяжения, плотности и подвижности, которые мы находим в материи.

Т е о ф и л. Я готов признать это по отношению к идее мышления, но не по отношению к идее приведения в движение тел, так как, согласно моей теории предустановленной гармонии, тела устроены так, что, будучи однажды приведены в движение, сами собой продолжают то, что требует действия духа. Эта гипотеза понятна, другая же — нет.

Ф и л а л е т. Каждый акт ощущения раскрывает перед нами как телесные вещи, так и духовные, поскольку, познавая посредством зрения и слуха, что вне меня имеется нечто телесное, я в то же самое время знаю еще более достоверно, что внутри меня есть некоторое духовное существо, которое видит и слышит.

Т е о ф и л. Отлично сказано: действительно, существование духа *более достоверно*, чем существование чувственных предметов.

§ 19. Ф и л а л е т. Духи, как и тела, могут оказывать воздействие только там, где они находятся, и так как они в разное время действуют в разных местах, то можно приписывать перемещение всем конечным духам.

Т е о ф и л. Я думаю, что это правильно, так как *место* есть не что иное, как порядок сосуществующих [вещей].

Ф и л а л е т. Достаточно подумать об отделении души от тела после смерти, чтобы убедиться в движении души.

Т е о ф и л. Душа могла бы перестать действовать в данном видимом теле; а если бы она могла совершенно перестать мыслить, как это утверждает выше наш автор, то она могла бы отделиться от тела, не соединившись с другим телом; таким образом, ее отделение произошло бы без движения. Но я лично думаю, что она всегда мыслит и чувствует, всегда соединена с каким-нибудь телом и никогда не покидает совершенно и сразу тела, с которым она соединена.

§ 21. Если кто-нибудь сказал бы, что духи не находятся in loco sed aliquo ubi [183], то вряд ли теперь отнеслись бы серьезно к такой формулировке. Если же кто-нибудь думает, что ей можно придать разумный смысл, то я прошу его выразить это на обыкновенном, понятном языке и извлечь отсюда довод против способности духов двигаться.

Т е о ф и л. Схоластики признавали три вида *гдейности*, ubieté, или способов существовать где-нибудь. Первый называется *описательным* (circonscriptive), и его приписывают телам, находящимся в пространстве; они в нем расположены punctatum [184], так что их можно измерить, если можно указать точки расположенной вещи, соответствующие точкам в пространстве. Второй — *определительный* (définitive), когда можно определить, что расположенная вещь находится в таком-то пространстве, но нельзя указать определенных точек или мест, свойственных в этом пространстве исключительно этой вещи. Так, решили, что душа находится в теле, не думая, однако, что можно указать определенную точку, где находится душа или нечто от души, так чтобы она не находилась также и в какой-нибудь другой точке. Еще и теперь многие знающие люди придерживаются этого взгляда. Правда, г. Декарт пожелал ограничить место пребывания души, сделав седалищем ее шишковидную железу [185]. Тем не менее он не решился утверждать, что она находится исключительно в некоторой определенной точке этой железы. Но раз так, то мы ничего не выигрываем от его теории и находимся в таком же положении, как и тогда, когда душе приписывали в качестве ее темницы, или местопребывания, все тело. Я думаю, что приблизительно то же, что говорится о душах, можно сказать и об ангелах, занимающих, по воззрениям великого аквинского ученого [186], место лишь благодаря воздействию, которое, по-моему, не непосредственно и сводится к предустановленной гармонии. Третий вид гдейности — *заполнительный* (réplétive). Его приписывают Богу, заполняющему вселенную еще в большей мере, чем духи заполняют тела, так как он непосредственно воздействует на все сотворенные существа, непрерывно порождая их, между тем как конечные духи не могут оказывать на них никакого непосредственного влияния, или воздействия. Я не знаю, заслуживает ли это учение схоластиков тех насмешек, какими его стараются осыпать. Однако всегда можно будет приписывать душам некоторого рода движение, по крайней мере по отношению к телам, с которыми они соединены, или по отношению к их способу восприятия.

§ 23. Ф и л а л е т. Если кто-нибудь скажет, что он не знает, каким образом он мыслит, то я отвечу, что он точно так же не знает, каким образом сцеплены между собой твердые части тела, образуя протяженное целое.

Т е о ф и л. Довольно трудно объяснить *сцепление*, но для образования протяженного целого нет, кажется, вовсе

необходимости в этом сцеплении частиц, так как можно утверждать, что в высшей степени тонкая и жидкая материя образует нечто протяженное, хотя частицы его не связаны друг с другом. Но, говоря правду, я думаю, что совершенное жидкое состояние свойственно, подобно покою, только *первоматерии*, т. е. в абстракции и как изначальное качество, но не *второй материи*, такой, какова она в действительности с ее производными качествами. По-моему, не существует массы, обладающей последней степенью тонкости, и повсюду имеется бо́льшая или меньшая степень связи, вытекающей из согласованных движений, согласие которых должно нарушаться отделением, предполагающим некоторое насилие и сопротивление. Наконец, природа восприятия, а также и мышления представляет одно из самых изначальных понятий; однако я думаю, что учение о субстанциальных единицах, или монадах, вносит в него много ясности.

Филалет. Что касается *сцепления*, то некоторые объясняют его давлением некоторой окружающей среды (например, воздуха) на соприкасающиеся поверхности обоих тел. Действительно, давление (§ 24) некоторой окружающей среды может воспрепятствовать отделению двух гладких поверхностей друг от друга в перпендикулярном к ним направлении, но не может воспрепятствовать отделению их в направлении, параллельном этим поверхностям. Поэтому если бы не существовало другой причины сцепления тел, то легко было бы отделить все их частицы таким боковым, скользящим движением вдоль любой плоскости сечения тела.

Теофил. Да, несомненно, если бы все плоские частицы, приложенные друг к другу, находились бы в одной и той же плоскости или в параллельных плоскостях; но так как этого нет и быть не может, то ясно, что, пытаясь заставить скользить одни частицы, мы станем воздействовать совершенно иначе на бесконечное множество других, плоскость которых образует угол с первой плоскостью; действительно, трудно отделить друг от друга две совпадающие плоскости не только тогда, когда направление движения отделения перпендикулярно к ним, но и тогда, когда оно находится под углом к ним. Так, можно думать, что в многогранных телах, создаваемых природой в рудниках и других местах, имеются слои, приложенные друг к другу в самых различных направлениях. Однако признаюсь, что для объяснения сущности всякого *сцепления* недостаточно давления окружающей среды на приложенные друг к другу плоские поверхности, ибо тут молчаливо предполагается, что эти приложенные друг к другу плоскости уже обладают сцеплением.

§ 27. Филалет. Я думал, что протяжение тел есть не что иное, как сцепление плотных частиц.

Теофил. Это, по-моему, не согласуется с Вашими собственными прежними объяснениями. Мне кажется, что тело, в котором имеются внутренние движения или частицы которого стремятся отделиться друг от друга (а, по-моему, это происходит всегда), не перестает от этого быть протяженным. Таким образом, понятие протяжения, на мой взгляд, совершенно отлично от понятия сцепления.

§ 28. Филалет. У нас имеется еще и другая идея тела, именно что это *сила сообщать движение толчком*, и другая идея души, именно что это *сила производить движение мышлением*. Повседневный опыт доставляет нам с полной очевидностью обе эти идеи; но если мы захотим исследовать глубже, каким образом это происходит, то мы снова окажемся в потемках. Если взять случай сообщения движения, при котором одно тело теряет столько же движения, сколько приобретает другое,— а это наиболее обычный случай,— то мы здесь представляем себе не что иное, как переход движения от одного тела к другому, а это, по-моему, не менее темно и непостижимо, чем представление того, как дух посредством мышления приводит в движение или останавливает наше тело. Еще труднее объяснить нарастание движения от толчка, которое иногда случается в нашем наблюдении или воображении.

Теофил. Я нисколько не удивляюсь тому, что находят непреодолимые трудности при предположении столь непостижимой вещи, как переход акциденции от одного субъекта к другому. Но я не вижу и того, что заставляет нас принять это предположение, не менее странное, чем допущение акциденций без субъекта у схоластиков, которые по крайней мере приписывали это только чудесному воздействию божественного всемогущества, между тем как здесь этот переход самый обыкновенный. Я уже сказал об этом кое-что выше (гл. XXI, § 4), указав также, что неверно, будто тело теряет столько же движения, сколько оно сообщает другому телу. По-моему, это представляют себе так, точно движение есть нечто субстанциальное и похоже на растворенную в воде соль — сравнение, которым, если я не ошибаюсь,

воспользовался г-н Рого[187]. Прибавлю еще здесь, что это даже не *самый обычный случай*, так как я доказал в другом месте, что то же самое количество движения сохраняется лишь тогда, когда оба сталкивающихся тела движутся до столкновения в одну и ту же сторону и продолжают двигаться в одну и ту же сторону после удара[188]. На самом деле истинные законы движения вытекают из причины, стоящей над материей. Что касается *силы произвести движение посредством мышления*, то, по-моему, у нас нет никакой идеи и никакого опыта об этом. Сами картезианцы признают, что души не могут сообщить материи новой силы, но они утверждают, будто души сообщают новое детерминирование или новое направление уже имеющейся у нее силе. Я же утверждаю, что души не изменяют ровно ничего ни в силе, ни в направлении тел, что одно столь же непостижимо и столь же неразумно, как и другое, и что для объяснения связи души с телом следует прибегнуть к учению о предустановленной гармонии.

Филалет. Разве не было бы достойным предметом нашего исследования выяснение того, является ли активная сила исключительным атрибутом духов, а пассивная сила — тел? На основании этого можно было бы предположить, что так как сотворенные духи активны и пассивны, то они не отделены полностью от материи, и так как чистый дух, т. е. Бог, исключительно активен, а чистая материя исключительно пассивна, то можно думать, что другие существа, которые одновременно активны и пассивны, причастны и духу и телу[189].

Теофил. Эта мысль мне очень нравится, и она вполне совпадает с моими собственными взглядами при том условии, что слово «дух» понимают столь общим образом, чтобы оно обнимало все души или, вернее (выражаясь еще более общим образом), все энтелехии, или субстанциальные единицы, аналогичные духам.

§ 31. Филалет. Я хотел бы, чтобы мне показали в нашем понятии духа нечто более сбивчивое или более близкое к противоречию, чем то, что заключается в понятии тела, — я имею в виду делимость последнего до бесконечности.

Теофил. И это Ваше утверждение, имеющее целью показать, что мы понимаем природу духов так же хорошо или даже лучше, чем природу тел, вполне справедливо, и Фромондус[190], написавший специально книгу «Compositione continui», имел основание озаглавить ее *«Лабиринт»*.

Но это происходит вследствие ошибочной идеи о природе тела, а также пространства.

§ 33. К *идее Бога* мы приходим, как и к другим идеям; наша сложная идея Бога состоит из простых идей, которые дает нам рефлексия и которые мы дополняем нашей идеей бесконечности.

Теофил. По этому вопросу я сошлюсь на неоднократно даваемое мной выше объяснение, где я пытался показать, что все эти идеи, и в частности идея Бога, заложены в нас изначально, и что мы только обращаем на них внимание, и что в особенности идея бесконечности не образуется путем расширения конечных идей.

§ 37. Филалет. Большинство простых идей, составляющих наши сложные идеи субстанций, представляют собой при внимательном рассмотрении только *силы*, как бы склонны мы ни были принимать их за *положительные качества*.

Теофил. Я думаю, что *силы*, которые не свойственны по существу субстанции и которые заключают в себе не просто некоторую *способность*, но и известное *стремление*, представляют собой именно то, что понимают или что должно понимать под *реальными качествами*.

Глава XXIV

О СОБИРАТЕЛЬНЫХ ИДЕЯХ СУБСТАНЦИЙ

§ 1. Филалет. После простых субстанций перейдем к *агрегатам*. Разве не верно, что идея совокупности людей, составляющих армию, такая же единичная идея, как и идея одного человека?

Теофил. Утверждение, что такой *агрегат* (ens per aggregationem), выражаясь схоластическим (école) языком, образует единую идею, верно, хотя, собственно говоря, эта совокупность субстанций не образует подлинной субстанции. Это результат, которому душа придает своим восприятием и своим мышлением последнее, завершающее единство. Однако можно сказать в известном смысле, что это нечто субстанциальное, т. е. содержащее субстанции.

Глава XXV

ОБ ОТНОШЕНИИ

§ 1. Филалет. Нам остается рассмотреть идеи отношений — самые бедные (les plus minces) реальности. Когда дух сравнивает одну вещь с другой, то мы имеем

отношение, и образуемые при этом относительные наименования, или термины, являются как бы знаками, побуждающими нас направить наши мысли за пределы предмета, к чему-то отличному от него; сравниваемые вещи называются *субъектом отношения* (relata).

Т е о ф и л. Отношения и порядки похожи в известной мере на *логические образования,* хотя их основа коренится в вещах, так как можно сказать, что их реальность, подобно реальности вечных истин и возможностей, исходит от высшего разума.

§ 5. Ф и л а л е т. Может произойти перемена отношения без всякой перемены в субъекте. Тиций, являющийся сегодня отцом, перестает им быть завтра без всякой перемены в нем только потому, что его сын умер.

Т е о ф и л. Это правило с точки зрения того, как вещи представляются, хотя в строго метафизическом смысле слова не существует чисто внешнего наименования (denominatio pure extrinseca) по причине реальной связи вещей.

§ 6. Ф и л а л е т. Я думаю, что отношения бывают только между двумя вещами.

Т е о ф и л. Имеются, однако, примеры отношения одновременно между несколькими вещами, как, например, отношение порядка или отношение генеалогического древа, выражающие место и связь всех соответствующих терминов или членов. Даже фигура, как, например, фигура многоугольника, заключает в себе отношение всех его сторон.

§ 8. Ф и л а л е т. Полезно заметить также, что идеи отношений часто яснее идей вещей, являющихся субъектами отношения. Так, идея отца яснее идеи человека [191].

Т е о ф и л. Объясняется это характером данного отношения, столь общего, что оно может подходить также к другим субстанциям. Кроме того, если субъект отношения имеет ясную и неясную стороны, то отношение можно основать на ясной стороне. Но если бы в самой форме отношения содержалось знание неясной стороны субъекта, то оно тоже представляло бы эту неясность.

§ 10. Ф и л а л е т. *Слова,* уводящие *необходимым образом* дух к другим идеям, кроме тех, которые предполагают реально существующими в той вещи, к которой прилагается данное слово или термин, *относительны;* другие же слова *абсолютны.*

Т е о ф и л. Здесь удачно сказано: *«необходимым образом»,* и можно было бы к этому прибавить *явно* или

с самого начала, так как можно, например, думать о черном, не думая о его причине, но оставаясь в границах знания, которое мы имеем с самого начала и которое неотчетливо, а если и отчетливо, то неполно: первое — когда идея не подвергается анализу, второе — когда мы его ограничиваем. Вообще же нет столь абсолютного или обособленного термина, который не заключал бы в себе отношений и полный анализ которого не приводил бы к другим вещам, и даже ко всем другим вещам. И, таким образом, можно сказать, что *относительные термины явно* выражают содержащееся в них отношение. Здесь я противопоставляю *абсолютное относительному,* между тем как раньше [192] я противопоставлял его *ограниченному,* но в другом смысле.

Г л а в а XXVI

О ПРИЧИНЕ И СЛЕДСТВИИ И НЕКОТОРЫХ ДРУГИХ ОТНОШЕНИЯХ

§ 1—2. Ф и л а л е т. *Причина* есть то, что производит некоторую простую или сложную идею, а *следствие* есть то, что произведено.

Т е о ф и л. Я вижу, что Вы часто понимаете под *идеей* объективную реальность идеи или представляемое ею качество. Вы, как я уже заметил выше, даете определение лишь *действующей причины.* Утверждая, что *действующая причина* есть то, что производит, а *следствие* — то, что произведено, мы произносим тавтологию. Правда, Вы выразились ранее несколько более отчетливо, говоря, что *причина* есть то, что *заставляет* какую-нибудь другую вещь начать существовать, хотя это слово «заставляет» обходит главную трудность. Но это выяснится лучше в дальнейшем.

Ф и л а л е т. Касаясь далее некоторых других отношений, я замечу, что существуют термины, которыми пользуются для обозначения времени, которые, как полагают обыкновенно, означают только положительные идеи, но которые в действительности относительны. Таковы слова «молодой», «старый» и т. д., заключающие в себе отношение к обычной длительности существования субстанции, к которой их применяют. Так, например, человека называют молодым в 20 лет и очень молодым в 7 лет. В то же время мы называем старой лошадь в 20 лет, а собаку в 7. Но мы не называем старыми или молодыми Солнце и звезды, рубин и алмаз, так как мы не знаем обычной продолжительности их существования.

§ 5. То же самое относится к месту или протяжению, когда, например, мы говорим, что какая-нибудь вещь *высока* или *низка, велика* или *мала*. Так, например, лошадь, которую считают большой жители Уэльса, кажется очень малой фламандцу, так как каждый думает о лошадях своей собственной страны.

Теофил. Эти замечания очень правильны. Правда мы не всегда руководствуемся этими соображениями, как, например, когда мы говорим, что какая-нибудь вещь стара, сравнивая ее не с однородными вещами, а с вещами другого рода. Так, например, мы говорим, что мир или Солнце очень тары. Кто-то спросил у Галилея, думает ли он, что Солнце вечно. Он ответил: «Eterno nó, ma ben antico» [193].

Глава XXVII

О ТОЖДЕСТВЕ И РАЗЛИЧИИ

§ 1. Филалет. Одна из важнейших относительных идей — это идея *тождества* или *различия*. Мы не находим никогда и не считаем возможным, чтобы две вещи одного и того же рода существовали в одно и то же время в одном и том же месте. Вот почему, когда мы спрашиваем о чем-нибудь, *есть ли это та же самая вещь или нет,* то это всегда относится к одной вещи, существующей в такое-то время в таком-то месте. Отсюда следует, что одна вещь не может иметь двух начал существования и две вещи — одного начала по отношению к времени и месту.

Теофил. Помимо разницы во времени и месте должен всегда иметься внутренний *принцип* различия, и хотя существует много вещей одного и того же рода, однако никогда не бывает совершенно одинаковых вещей. Таким образом, хотя время и место (т. е. отношение к внешнему) служат нам для различения вещей, которые мы не умеем достаточно различать сами по себе, вещи все же различимы в себе. Следовательно, сущность (le précis) *тождества* и *различия* заключается не во времени и месте, хотя действительно различие вещей сопровождается различием времени или места, так как они влекут за собой различные впечатления об одной и той же вещи. Я уже не говорю о том, что скорее вещи должны служить нам для отличения одного места или времени от другого, так как сами по себе последние совершенно одинаковы, но вещи тоже не являются полными субстанциями и реальностями. Предлагаемый Вами метод различения, который Вы, по-видимому, считаете единственно пригодным для однородных вещей, основывается на том предположении, что проницаемость противоречит природе. Предположение это разумно, но опыт все же показывает, что в вопросе о различии оно не обязательно для нас. Мы наблюдаем, например, взаимное проникновение двух теней или двух световых лучей, и мы могли бы сочинить себе воображаемый мир, где тела обладали бы тем же свойством. Однако мы все же отличаем один луч от другого по линии их прохождения, даже когда они скрещиваются между собой.

§ 3. Филалет. То, что называют *принципом индивидуации* в схоластической философии, которая столько билась над определением этого понятия, заключается в самом существовании, прикрепляющем каждую вещь к некоторому определенному времени и месту, которые не могут быть общими для двух однородных вещей.

Теофил. *Принцип индивидуации* сводится у индивидов к принципу различия, о котором я только что говорил. Если бы два индивида были совершенно сходны и одинаковы, одним словом, *неразличимы* сами по себе, то не было бы принципа индивидуации, и я осмеливаюсь даже сказать, что в этом случае не было бы индивидуального различия или различных индивидов. Вот почему иллюзорно понятие атомов, имеющее своим источником несовершенные представления людей. Если бы существовали атомы, т. е. совершенно твердые и совершенно неспособные к внутреннему изменению тела, отличающиеся друг от друга лишь по величине и фигуре, то очевидно, что атомы, обладающие одной и той же фигурой и величиной (что было бы вполне возможно), были бы тогда неразличимы сами по себе и их можно было бы различить только по внешним наименованиям, лишенным внутреннего основания, что противоречит самым основным принципам разума. Но в действительности всякое тело способно изменяться и даже фактически постоянно изменяется, так что оно в себе самом отличается от всякого другого тела. Я вспоминаю, как одна знаменитая, обладающая возвышенным умом принцесса [194] сказала однажды на прогулке в своем саду, что она не верит, что существуют два совершенно одинаковых листка. Один остроумный дворянин из ее свиты заметил, что их нетрудно было бы найти, но хотя он очень усердно искал их, однако должен был убедиться собственными глазами, что в них

всегда можно найти какое-нибудь различие. Соображения эти, которыми до сих пор пренебрегали, показывают, как далеко отошли в философии от самых естественных понятий и от великих принципов истинной метафизики.

§ 4. Филалет. *Единство (тождество)* одного и того же растения составляет такая организация частей в одном теле, которая участвует в общей жизни. Это длится в течение всего времени существования растения, хотя части его изменяются.

Теофил. Организации или конфигурации без жизненного принципа, называемого мною монадой, было бы недостаточно для сохранения idem numero [195] или того же самого индивида, так как конфигурация может сохранить свою специфичность, но не сохранить индивидуальности [196]. Когда железная подкова превращается в медную в венгерской минеральной воде, то остается *та же самая* фигура по роду, но не остается тот же самый *индивид,* так как железо растворяется, а медь, которой насыщена это вода, осаждается и незаметно замещает его. Но фигура есть акциденция, не переходящая от одного субъекта к другому (de subjecto in subjectum). Поэтому следует сказать, что организованные тела, подобно другим телам, остаются теми же самыми лишь по видимости, а не в строгом смысле слова. Это подобно реке, вода которой постоянно меняется, или кораблю Тезея, который постоянно чинили афиняне. Что же касается субстанций, которые имеют в себе самих истинное и реальное субстанциальное единство, которым могут быть свойственны *жизненные* действия в собственном смысле слова, а также, что касается субстанциальных существ, quae uno spiritu continentur [197], как выражается один древний юрист, т. е. которые одушевлены некоторым неделимым духом, то с полным правом утверждают, что они остаются совершенно *тем же самым индивидом* благодаря этой душе или этому духу, составляющему у мыслящих субстанций их «я».

§ 5. Филалет. Животные в этом отношении не особенно отличаются от растений.

Теофил. Если растения и животные не имеют души, то их тождество лишь кажущееся; если же они имеют душу, то индивидуальное тождество присуще им в истинном смысле слова, хотя их организованные тела не сохраняют этого тождества.

§ 6. Филалет. Это показывает, в чем заключается тождество того же самого человека. Оно есть не что иное, как участие в той же самой жизни, непрерывно продолжаемой частицами материи, находящимися в постоянном изменении, но *жизненно* соединенными при этой смене с тем же самым организованным телом.

Теофил. Это можно понять в указанном мною смысле. Действительно, организованное тело уже спустя мгновение не то же самое, оно только эквивалентно. И если не иметь в виду души, то не будет ни той же самой жизни, ни тем более *жизненного* единства. Таким образом, это тождество было бы лишь кажущимся.

Филалет. Кто станет связывать *тождество человека* с чем-нибудь другим, а не с правильно организованным телом, взятым в известный момент и сохраняющим затем эту *жизненную организацию* благодаря смене различных частиц материи, соединенных с ним, тому будет трудно признать одним и тем же человеком зародыш и взрослого человека, сумасшедшего и здравомыслящего человека, чтобы из этого предположения не следовала возможность того, что Сиф, Измаил, Сократ, Пилат, Блаженный Августин это один и тот же человек... Еще хуже это согласуется с учением философов, признававших переселение душ и полагавших, что души людей могут в наказание за их провинности вселяться в тела животных. Я не думаю, чтобы кто-нибудь, убежденный в том, что душа Гелиогабала [198] продолжает жить в теле свиньи, решился сказать, что эта свинья — человек, и притом тот же самый человек, что Гелиогабал.

Теофил. Здесь надо различать терминологический вопрос и вопрос по существу. Что касается существа дела, то тождество одной и той же индивидуальной субстанции может осуществляться лишь благодаря сохранению той же самой души, так как тело находится в постоянном изменении, а душа не помещается ни в каких-то предназначенных для нее атомах, ни в какой-то неуничтожимой косточке вроде люц (luz) раввинов [199]. Однако не существует такого *переселения душ,* при котором душа окончательно покидает свое тело и переходит в другое тело. Она постоянно сохраняет, даже после смерти, некоторое организованное тело, часть предшествующего тела, хотя то, что она сохраняет, всегда способно незаметно разрушаться и восстанавливаться и даже претерпевать в течение известного времени большие изменения. Таким образом,

вместо переселения души надо говорить о ее преобразовании, свертывании (enveloppement) или развертывании (développement) и, наконец, об изменении тела этой души. Ван Гельмонт-сын думал, что души переходят из тела в тело, но всегда в тело того же вида, так что всегда будет существовать неизменное число душ того же самого вида и, следовательно, неизменное число душ людей и волков, и что если число волков уменьшилось от истребления их в Англии, то оно должно увеличиться в каком-нибудь другом месте. В некоторых произведениях, вышедших во Франции, кажется, защищается та же самая теория. Если понимать учение о переселении душ не в строгом смысле слова, т. е. если кто-нибудь думает, что души остаются в том же самом тонком (subtil) теле, меняя только грубое (grossier) тело, то учение это возможно допустить даже в той форме его, которая признает, подобно браминам и пифагорейцам, переход той же самой души в тело другого вида. Но не все возможное соответствует действительному порядку вещей. Что же касается вопроса о том, можно ли, исходя из правильности подобного учения о переселении душ, считать тем же самым человеком Каина, Хама и Измаила, предполагая, что они обладают той же самой душой, как это утверждают раввины, то это чисто терминологический вопрос. Знаменитый автор, взгляды которого Вы защищаете, признает это и отлично разъясняет в последнем параграфе разбираемой нами главы... В этом случае имелось бы тождество субстанции, но если бы между различными лицами не было связи воспоминания, создаваемой той же самой душой, то не было бы достаточного *морального тождества*, чтобы можно было утверждать, что это *одна и та же личность*. Если бы Бог захотел, чтобы человеческая душа вселилась в тело свиньи, забыв человека и никак не обнаруживая разумных действий, то она не была бы человеком. Но если бы, находясь в теле животного, она имела мысли человека, и притом даже человека, которым она была до превращения, как это случилось с золотым ослом Апулея, то вряд ли кто стал бы возражать против утверждения, что Люций, прибывший в Фессалию повидать своих друзей, остался той же самой личностью в шкуре осла, в которого его невольно превратила Фотис, и переходил от одного хозяина к другому, пока, поев роз, он не обрел снова своего прежнего естественного вида.

§ 8. Ф и л а л е т. Я беру на себя смелость сказать, что если бы кто-нибудь из нас увидел существо, сложенное

подобно ему, но обнаруживающее не больше разума, чем какая-нибудь кошка или попугай, то тем не менее он назвал бы его человеком; а если бы он услышал попугая, рассуждающего разумно и философствующего, то он все же назвал бы или считал бы его только попугаем. О первом из этих животных он сказал бы, что это грубый, неотесанный и лишенный ума человек, а о втором — что это очень умный и здравомыслящий попугай.

Т е о ф и л. Я готов скорее согласиться со вторым пунктом, чем с первым, хотя о нем следует еще кое-что сказать. Немногие теологи решились бы допустить сразу и безусловно к крещению существо, обладающее человеческой фигурой, но лишенное разума, если бы его поймали маленьким в лесу, а какой-нибудь католический священник, может быть, сказал бы условно: *«Если ты человек, то я тебя крещу»*, так как было бы неизвестно, принадлежит ли это животное к человеческому роду и обладает ли оно разумной душой. Ведь это мог бы быть *орангутан* обезьяна, очень похожая по внешнему виду на человека, вроде того орангутана, о котором говорит наблюдавший его Тульпиус[200], или того, анатомию которого опубликовал один ученый-врач. Я вполне допускаю, что человек может стать столь же тупоумным, как *орангутан*, но внутренняя сущность разумной души все же сохранилась бы у него, как я это объяснил выше, несмотря на прекращение деятельности разума. Это и есть тот пункт, о котором нельзя судить по внешней видимости. Что касается второго случая, то ничто не мешает существованию разумных животных отличного от нас вида, как те обитатели сказочного птичьего царства на Солнце, в котором один попугай, попавший туда с этого света после своей смерти, спас жизнь одному путешественнику, оказавшему ему добро на Земле. Однако если бы случилось, как это случается в сказочной стране *фей* или в *детских сказках*, что какой-нибудь попугай оказался бы превращенной принцессой и дал понять это своей речью, то, несомненно, отец и мать ласкали бы его, как свою дочь, так как они видели бы ее в нем, хотя и в таком странном виде. Однако я не стал бы возражать тому, кто сказал бы, что в золотом осле сохранились как *«я»*, или индивид, благодаря единству нематериального духа, так и Люций, или личность, благодаря осознанию этого «я», но что тем не менее это не человек. Действительно, в определение человека следует, кажется, включить нечто от фигуры и телосложения, когда

говорят, что человек — разумное животное; в противном случае и духи, по-моему, были бы тоже людьми.

§ 9. Филалет. Слово *личность* означает мыслящее и понимающее, обладающее разумом и рефлексией существо, которое может рассматривать себя как *того же самого*, как ту же самую вещь, мыслящую в различное время и в различных местах. Это происходит исключительно благорадя осознанию им своих собственных действий. И это знание всегда сопровождает наши наличные ощущения и восприятия, когда они достаточно отчетливы, как я уже указывал на это неоднократно, и благодаря этому каждый есть для себя то, что он называет *своим «я»*. При этом не разбирают, остается ли то же самое «я» в той же самой субстанции или в различных субстанциях. Действительно, так как сознание (conciousness или consciosité) всегда сопровождает нашу мысль и так как благодаря ему каждый есть то, что он называет *своим «я»* [201] и благодаря чему он отличается от всякой другой мыслящей вещи, то в этом одном и заключается личное тождество, или то, в силу чего разумное существо остается всегда тем же самым. И насколько простирается на уже прошедшие действия или мысли это *сознание*, настолько же простирается тождество этой личности, и *«я»* оказывается в настоящее время тем же самым, чем оно было тогда.

Теофил. Я тоже думаю, что сознание или самосознание доказывает моральное или личное тождество. И этим я отличаю *продолжение существования* души животного от *бессмертия* души человека: и та и другая сохраняют *физическое и реальное тождество*, но у человека в согласии с законами божественного провидения душа сохраняет еще моральное тождество, сознаваемое нами самими как таковое, чтобы образовать ту же самую личность, способную вследствие этого ощущать наказания и награду. Вы, кажется, думаете, что это тождество могло бы сохраняться для нашего сознания, даже если бы не было реального тождества. Я допускаю, что это может быть возможно благодаря абсолютному божественному всемогуществу, но в естественном порядке вещей тождество, сознаваемое самой личностью, чувствующей себя той же самой, предполагает реальное тождество при каждом сопровождаемом рефлексией или самосознанием *переходе к следующей ступени*, ибо такое внутреннее и непосредственное восприятие не может естественным образом обмануть. Если бы человек мог быть только машиной,

обладая при этом сознанием, то пришлось бы принять Вашу точку зрения, но я думаю, что этот случай невозможен, по крайней мере естественным образом. Я вовсе не хотел бы утверждать, что личное *тождество* и даже *«я»* не сохраняются у нас и что я не есть то *«я»*, каким я был в колыбели, под тем предлогом, что я не помню ровно ничего из того, что я делал тогда. Чтобы я мог установить свое моральное тождество, достаточно наличия *посредствующей связи сознания* между каким-нибудь состоянием и ближайшим к нему состоянием — это верно даже по отношению к более далекому состоянию, хотя бы при этом имелся какой-нибудь скачок или забытый промежуток времени. Так, если болезнь прерывала бы непрерывную связь моего сознания, так что я не знал бы, каким образом я очутился в теперешнем состоянии, хотя я помнил бы более далекие вещи, то свидетельство других людей могло бы заполнить пробелы в моей памяти. Меня можно было бы даже наказать на основании этого свидетельства, если бы я совершил в течение этого промежутка времени какой-нибудь умышленный поступок, вскоре мной забытый вследствие заболевания. И если бы даже я забыл все свое прошлое, так что я вынужден был бы сызнова обучиться всему, даже своему имени и даже чтению и письму, то я все же мог бы узнать от других людей свою прошлую жизнь в предшествовавшем состоянии, подобно тому как я сохраняю все свои юридические права, так что нет никакой необходимости разделить меня на две личности и сделать меня наследником самого себя. Всего этого достаточно, чтобы сохранить моральное тождество, в котором заключается тождество личности. Правда, если бы другие люди сговорились обмануть меня (как я мог бы быть обманутым сам какой-нибудь галлюцинацией, сновидением или болезнью, причем я думал бы, что то, что я видел в сновидении, случилось со мной в действительности), то кажущееся мне было бы ложным. Но есть случаи, когда можно быть морально уверенным в истине, полагаясь на слова других людей; а по отношению к Богу, общение с которым составляет самую суть нравственности, заблуждению не может быть места. Что касается *«я»*, то полезно отличить его от *явления «я»* и от сознания «я». *«Я»* образует реальное и физическое тождество, а *явление «я»*, поскольку оно истинно, прибавляет к этому личное тождество. Таким образом, не признавая, что личное тождество не простирается дальше воспоминания, я тем

более не могу согласиться с тем, что от последнего зависит *«я»*, или физическое тождество. Реальное и личное тождество доказывается со всей возможной в области фактического достоверностью посредством наличной и непосредственной рефлексии; для обыкновенных случаев оно достаточно доказывается посредством нашего воспоминания об истекшем промежутке времени или единодушного свидетельства других людей. Но если бы Бог изменил чудесным образом реальное тождество, то личное тождество все же осталось бы, лишь бы человек сохранил явления тождества как внутренние (т. е. явления сознания), так и внешние, вроде тех, которые заключаются в том, что кажется другим. Таким образом, сознание не есть единственный способ образования личного тождества, и рассказ других людей или даже другие признаки могут заменить его. Но трудность возникает, если обнаруживаются противоречия между этими различными явлениями. Сознание может замолкнуть, как в случае забвения; но если бы оно начало ясно утверждать вещи, противоречащие другим явлениям, то нам трудно было бы принять какое-нибудь решение, и мы иногда колебались бы между двумя возможностями: возможностью заблуждения нашей памяти и возможностью какой-нибудь ошибки во внешних явлениях.

§ 11. Филалет. Можно сказать, что члены тела каждого человека составляют часть его самого и что, таким образом, человек не может оставаться одним и тем же, ибо тело его находится в вечном изменении.

Теофил. Я предпочел бы сказать, что *«я»* и *«он»* не имеют частей, так как говорят, и правильно, что реально сохраняется та же самая субстанция или то же самое физическое *«я»*. Но нельзя сказать, не противореча истинному положению вещей, что то же самое целое сохраняется, когда часть его утрачивается. Но то, что обладает телесными частями, не может не терять их в каждое мгновение.

§ 13. Филалет. Осознание своих прошлых действий не может быть перенесено с одной мыслящей субстанции на другую, и сохранение одной и той же субстанции было бы достоверно (так как мы сознаем себя теми же самыми), если бы это сознание было бы одним и тем же индивидуальным действием, т. е. если бы акт рефлексии был тем же самым, что и акт, над которым рефлектируют, осознавая его. Но так как это лишь актуальное представление

прошлого действия, то остается доказать невозможность того, чтобы то, что не существовало никогда в действительности, могло представляться духу как действительно существовавшее.

Теофил. Воспоминание, относящееся к прошлому, отдаленному от нас некоторым промежутком времени, может обмануть: мы это часто испытываем, и можно понять естественную причину этого заблуждения. Но наличное, или непосредственное, воспоминание или же воспоминание о том, что произошло непосредственно перед теперешним моментом, т. е. сознание, или рефлексия, сопровождающее внутреннее действие, не может естественным образом обмануть, в противном случае нельзя было бы быть уверенным даже в том, что мы думаем о том или другом, так как это тоже говорят себе только о прошлом действии, а не о том действии, которое это говорит. Но если непосредственный внутренний опыт недостоверен, то нет такой фактической истины, в которой можно быть уверенным. И я уже сказал, что можно найти рациональное объяснение ошибок, происходящих в непосредственных и внешних восприятиях, но это невозможно в случае непосредственных внутренних восприятий, если только не апеллировать к божественному всемогуществу.

§ 14. Филалет. Что касается вопроса о том, могут ли быть две различные личности там, где остается одна и та же нематериальная субстанция, то ответ на него зависит от того, *может ли одно и то же нематериальное существо лишиться всякого осознания своего прошлого существования* и окончательно потерять его, не будучи в состоянии никогда приобрести его снова, так чтобы, начав, так сказать, новый счет нового периода своей жизни, обладать сознанием, не простирающимся дальше этого нового состояния. Все те, кто верит в *предсуществование душ*, придерживаются, очевидно, этого взгляда. Я знал одного человека, который был убежден, что его душа была раньше душой Сократа, и я могу уверить Вас, что на занимаемом им немаловажном посту он считался очень благоразумным человеком, а печатные его труды показывают, что он не был лишен ни ума, ни эрудиции. Но так как души, насколько мы можем судить об этом по их природе, *относятся безразлично ко всякой части материи*, то это предположение (об одной и той же душе, переходящей в различные тела) не заключает в себе никакой явной нелепости. Однако представляет ли себе или может ли представить себе

человек, не имеющий в настоящее время никакого сознания о том, что делали или думали когда-нибудь Нестор или Сократ, что он есть та же самая личность, что Нестор или Сократ? Может ли он быть причастен к поступкам этих двух древних греков? Может ли он приписывать их себе или думать, что они скорее его собственные поступки, чем поступки какого-либо другого, уже существовавшего человека? Он не бóлее тождествен с кем-нибудь из них, чем если бы находящаяся в нем в настоящее время душа была сотворена тогда, когда она вселилась в тело, которым она обладает в настоящий момент. Это делает его тождественной с Нестором личностью не более, чем если бы некоторые из частиц материи, составлявших некогда часть Нестора, были в настоящее время частью этого человека. Одна и та же нематериальная субстанция без одного и того же сознания так же не образует одну и ту же личность, соединенную с таким-то и таким-то телом, как не могут составить одну и ту же личность *одни и те же частицы материи*, соединенные с каким-нибудь телом без общего сознания.

Теофил. Нематериальное существо, или дух, *не может быть лишено* всякого восприятия своего прошлого существования. У него остаются впечатления от всего, что с ним некогда случилось, и он обладает даже предчувствием всего, что с ним может случиться, но чувствования эти чаще всего слишком слабы, чтобы их можно было отличать и сознавать, хотя когда-нибудь они, может быть, и разовьются. Это продолжение и эта связь *восприятий* образуют реально того же самого индивида; но *апперцепции* (т. е. осознание нами прошлых восприятий) доказывают еще моральное тождество и обнаруживают реальное тождество. Наши восприятия не показывают нам предсуществования душ, но если бы оно было истиной, то это могло бы быть когда-нибудь нами познано. Таким образом, неправильно думать, что восстановление памяти невозможно, так как незаметные восприятия (назначение которых я указывал в столь многих важных других случаях) служат и здесь для сохранения зачатков ее. Покойный Генри Мор [202], теолог англиканской церкви, был убежден в предсуществовании душ и защищал это учение в своих произведениях. Покойный Ван Гельмонт-сын шел еще дальше [203], как я только что сказал, и верил в переселение душ, но постоянно в тела того же самого вида, так что, согласно ему, человеческая душа всегда вселяется в человека. Вместе

с некоторыми раввинами он верил в переход души Адама в Мессию, как нового Адама. И я не знаю, не считал ли он при всем своем уме себя самого кем-либо из древних. Но если бы этот переход душ имел место в действительности, по крайней мере тем возможным (но маловероятным) способом, о котором я говорил выше, т. е. если бы души, сохраняя тонкие тела, переходили сразу в другие, грубые, то один и тот же индивид существовал бы всегда в Несторе, Сократе или каком-нибудь нашем современнике, и тот, кто проник бы достаточно глубоко в его природу, мог бы даже узнать о его тождестве на основании впечатлений или знаков, которые остались бы у него от всего того, что делали Нестор или Сократ, и которые мог бы прочесть какой-нибудь достаточно проницательный дух. Однако если бы современный человек не обладал ни внешним, ни внутренним средством узнать, кем он был, то с точки зрения нравственности это было бы все равно, как если бы он вовсе им не был. Но в мире не теряется, по-видимому, ничего, даже по отношению к нравственности, ибо Бог — государь его и его владычество совершенно. Души, по моему предположению, вовсе не *безразличны* ко всякой части материи, как это Вам кажется; наоборот, они изначально выражают те части материи, с которыми они связаны и должны быть связаны согласно порядку вещей. Таким образом, если бы они переходили в какое-нибудь новое, грубое или доступное чувствам тело, то они всегда сохраняли бы выражение того, что они восприняли в старых телах, и новое тело должно было бы даже чувствовать это, так что индивидуальное продолжение тогда должно было бы иметь свои реальные следы. Но каково бы ни было наше прошлое состояние, мы не всегда сможем *заметить* оставленное им по себе действие. Ученый автор «Опыта о... разумении», взгляды которого Вы защищаете, заметил (кн. 2, глава о тождестве, § 27), что некоторые из этих предположений или признаваемых возможными фикций о переходе душ основываются на том, что обыкновенно дух считают не только независимым от материи, но и безразличным ко всякого рода материи. Но я надеюсь, что неоднократно высказанные мной Вам по этому вопросу соображения послужат для разъяснения этого пункта и для лучшего познания того, что возможно естественным образом. Мы видим отсюда, каким образом поступки кого-либо из древних могли бы принадлежать нашему современнику, который обладал бы той же самой

душой, хотя и не сознавал бы этого. Но если бы он узнал это, то к этому присоединилось бы и личное тождество. Наконец, *часть материи*, переходящая из одного тела в другое, не образует одного и того же человеческого индивида, или того, что называют *«я»*,— это делается душой.

§ 16. Ф и л а л е т. Однако я столь же заинтересован в поступке, совершенном тысячу лет назад и приписываемом в настоящее время мне этим моим сознанием (самосознанием, или selfconsciousness) того, что я сам его сделал, и столь же заслуженно отвечаю за него, как я отвечаю за то, что я сделал только что, в предыдущий момент.

Т е о ф и л. Это убеждение человека в том, что он сделал что-то, может обмануть в случае давно прошедших действий. Люди нередко принимают в результате частого повторения за истину то, что им привиделось во сне или что они сочинили. Это ложное убеждение может лежать на нашей совести, но оно не может послужить причиной для наказания нас, если другие не согласны с ним. С другой стороны, мы можем быть ответственными за то, что мы сделали, если бы мы даже забыли это, лишь бы достоверность этого поступка была подтверждена каким-нибудь другим путем.

§ 17. Ф и л а л е т. Всякий ежедневно испытывает, что, поскольку его мизинец включен в его сознание, он является в такой же степени *частью его «я»*, как и то, что более всего причастно последнему.

Т е о ф и л. Я уже сказал (§ 11), почему я отказываюсь принять, что мой мизинец есть часть *моего «я»*, но верно, что он мне принадлежит и составляет часть моего тела.

Ф и л а л е т. Лица, придерживающиеся другого взгляда, скажут, что если бы в случае отделения этого мизинца от остальной части тела сознание стало сопровождать мизинец, покинув остальную часть тела, то, очевидно, мизинец стал бы *личностью, той же самой личностью*, и *«я»* не имело бы тогда никакого отношения к остальной части тела.

Т е о ф и л. Природа не допускает таких фикций, противоречащих системе предустановленной гармонии, или совершенного соответствия между душой и телом.

§ 18. Ф и л а л е т. Однако если бы тело продолжало жить и обладать своим особым сознанием, к которому мизинец не имел бы никакого отношения, а в то же время

душа находилась бы в мизинце, то последний, по-видимому, не мог бы признать своим ни одного из действий остальной части тела, и их нельзя было бы также вменять ему.

Т е о ф и л. При этом душа, которая была бы тогда у мизинца, также не принадлежала бы этому телу. Я признаю, что если бы по воле Божией сознания были перенесены в другие души, то к ним следовало бы относиться с точки зрения нравственных понятий как к тем же самым сознаниям. Но это значило бы беспричинно нарушать естественный порядок вещей и отрывать то, что доступно восприятию, от истины, которая сохраняется благодаря незаметным восприятиям, что было бы неразумно, потому что незаметные в настоящее время восприятия могут когда-нибудь развиться, так как не существует ничего бесполезного, и вечность открывает широкое поле для изменений.

§ 20. Ф и л а л е т. Человеческие законы не наказывают сумасшедшего за поступки здравомыслящего человека, а здравомыслящего человека — за поступки сумасшедшего, признавая их двумя личностями. В этом смысле говорят: «Он вне себя».

Т е о ф и л. Законы угрожают наказаниями и обещают награды, чтобы воспрепятствовать дурным поступкам и благоприятствовать хорошим. Но сумасшедший может оказаться таким, что на него не действуют достаточным образом ни угрозы, ни обещания, так как он уже не слушается более разума; поэтому строгость наказания должна уменьшаться вместе с ослаблением духа. С другой стороны, мы желаем, чтобы преступник чувствовал результаты совершенного им зла, для того чтобы люди боялись совершать преступления, но так как сумасшедший не понимает этого, то мы охотно выжидаем значительный промежуток времени для приведения в исполнение приговора, наказывающего его за то, что он сделал в здравом уме. Таким образом, законы или судьи в этих случаях не исходят вовсе из того, что представляют себе здесь две личности.

§ 22. Ф и л а л е т. Действительно, сторонники защищаемых мной перед Вами взглядов выдвигают то возражение, что если человек, бывший сперва пьяным, а потом протрезвившимся, не есть та же самая личность, то его не следует наказывать за то, что он сделал в состоянии опьянения, так как он совершенно не осознает этого. Но на

это отвечают, что он все-таки та же самая личность, подобно лунатику, который во время сна гуляет и проделывает различные вещи и который отвечает за все то зло, что он причинит в этом состоянии.

Теофил. Большая разница между поступками пьяного человека и настоящего лунатика. Пьяниц наказывают, потому что они могут избегнуть состояния опьянения и могут даже во время опьянения в известной степени помнить о наказании. Но лунатики не настолько властны над собой, чтобы воздержаться от своих ночных прогулок и от того, что они делают тогда. Однако если бы оказалось верным, что, высекши их тут же, на месте, их можно было бы удержать в постели, то мы имели бы право сделать это и не преминули бы это сделать, хотя это было бы скорее лечением, чем наказанием. Рассказывают, что это средство иногда действительно помогает.

Филалет. Человеческие законы наказывают и тех и других со справедливостью, соответствующей способу познания людьми этих вещей, так как в подобных случаях они не могут установить с достоверностью, что реально и что притворно; поэтому неведение не принимается за оправдание того, что сделано в состоянии опьянения или во сне. Факт говорит против того, кто совершил проступок, а отсутствие сознания не может быть доводом в его пользу.

Филалет. Дело идет не столько об этом, сколько о том, что следует делать, когда твердо установлено, что пьяный или лунатик был вне себя, как это и бывает в действительности. В этом случае на лунатика следует смотреть как на душевнобольного. Но так как опьянение есть акт добровольный, а болезнь нет, то пьяного наказывают, а лунатика нет.

Филалет. Но мы вправе думать, что в великий и грозный день последнего суда, когда тайны всех сердец раскроются, никто не будет отвечать за то, что ему совершенно неизвестно, и что всякий получит следуемое ему по приговору собственной совести.

Теофил. Я не вижу нужды, чтобы память человека настолько усилилась в день страшного суда, чтобы он вспомнил все то, что он забыл, и я думаю, что достаточно будет знания других о его поведении, и в особенности знания праведного судьи, неспособного ошибаться. Можно было бы сочинить следующий вымышленный, но тем не менее возможный случай: некоему человеку представляется в день страшного суда, что он был злым; то же самое

думают все прочие сотворенные духи, которые были бы в состоянии судить об этом, а между тем это не было бы истинным; можно ли сказать, что верховный и праведный судья, один только знающий обратное, осудит этого человека вопреки истине? [204] Однако это как будто следует из Вашего понимания моральной личности. Может быть, скажут, что если Бог станет судить вопреки видимости, то он не будет достаточно прославлен и причинит огорчение другим; но на это можно ответить, что он сам свой единственный и высший закон и что в этом случае другие должны признать, что они ошиблись.

§ 23. Если бы мы могли предположить *два* раздельных, не сообщающихся между собой *сознания*, действующих поочередно в одном и том же теле, одно днем, а другое ночью, или *одно и то же сознание*, действующее через известные промежутки в двух различных телах, то, спрашивается, не будут ли в первом случае человек дневной и человек ночной, если можно так выразиться, двумя столь же раздельными личностями, как Сократ и Платон, и не будет ли во втором случае одна личность в двух раздельных телах? Неважно, что одно и то же сознание [205], которое действует в двух различных телах, и сознания, которые действуют в одном и том же теле в различное время, принадлежат: первое — одной и той же нематериальной субстанции, а оба других — двум различным нематериальным субстанциям, вносящим эти различные сознания в те тела, так как тождество личности определяется сознанием независимо от того, связано ли это сознание с какой-нибудь индивидуальной нематериальной субстанцией или нет. Кроме того, нематериальная мыслящая вещь должна иногда утрачивать свое прошедшее сознание и снова вспоминать его. Предположите эти промежутки памяти и забвения правильно чередующимися днем и ночью, и Вы получите две личности с одним и тем же нематериальным духом. Отсюда следует, что *«я»* определяется не тождеством или различием субстанции, в которой нельзя быть уверенным, а только тождеством сознания.

Теофил. Я готов признать, что если бы все явления были неизменны и перенесены от одного духа к другому или если бы Бог произвел обмен между двумя духами, сообщив видимое тело, явления и сознание одного другому, то тождество личности было бы связано не с тождеством субстанции, а с явлениями, которые остаются постоянными и которыми должна руководствоваться человеческая

нравственность. Но явления эти не состоят только в сознании, и Бог должен был бы произвести обмен не только апперцепций или сознаний рассматриваемых индивидов, но также и явлений, представляющихся другим по отношению к этим личностям, в противном случае было бы противоречие между сознаниями одних и свидетельством других, что нарушило бы нравственный миропорядок. Но в таком случае следует признать также, что разрыв между миром незаметного и миром заметного, т. е. между незаметными восприятиями, которые оставались бы в тех же самых субстанциях, и сознаниями, которые были бы обменены, был бы чудом, подобным тому, которое содержится в предположении, что Бог создает пустоту. Я объяснил выше, почему это не соответствует естественному порядку вещей. Но вот другое, более приемлемое предположение. Возможно, что в какой-нибудь другой части вселенной или в другое время имеется шар, не отличающийся заметным образом от нашего земного шара, и что каждый из обитателей его не отличается заметным образом от соответствующего ему обитателя Земли. Таким образом, одновременно имеется более сотни миллионов пар сходных личностей, т. е. личностей, обладающих теми же самыми проявлениями и сознаниями; Бог мог бы переносить с одного шара на другой либо одних духов, либо духов с их телами так, чтобы они этого не замечали. Но что можно сказать с точки зрения Вашего автора об их личности, или их *«я»*, независимо от того, переносят ли их или оставляют на месте? Две ли это личности или одна и та же личность, поскольку сознание и внешние и внутренние проявления обитателей этих шаров не имеют различия? Правда, Бог и духи, способные познать промежутки и внешние отношения времени и места и даже внутренние свойства, незаметные для обитателей обоих шаров, могли бы их различить. Но так как, с Вашей точки зрения, только факт сознания служит для различения личностей независимо от реального тождества или различия субстанции или даже от того, что кажется другим, то что́ мешает сказать, что обе эти личности, находящиеся в одно и то же время на этих двух сходных, но удаленных друг от друга на неизмеримое расстояние шарах, есть одна и та же личность, а между тем это было бы очевидной нелепостью? Впрочем если говорить о том, что возможно естественным образом, то два сходных шара и две сходные души на них оставались бы такими лишь

некоторое время, так как, поскольку имеется индивидуальное различие, эта разница должна заключаться в незаметных свойствах, которые должны с течением времени развиться.

§ 26. Филалет. Представим себе человека, которого наказывают в настоящее время за то, что он сделал в другой жизни и о чем он не может иметь абсолютно никакого сознания. Какая разница между таким наказанием и тем случаем, когда его сотворили бы несчастным?

Теофил. Последователи Платона, последователи Оригена, некоторые еврейские ученые[206] и другие защитники учения о предсуществовании душ думали, что души нашего мира были помещены в эти несовершенные тела в наказание за преступления, совершенные в каком-то другом предсуществовавшем мире. Но так как мы не знаем и никогда не сможем узнать, верно ли это, ни путем воспоминания, ни на основании каких-нибудь оставшихся следов, ни благодаря свидетельствам других лиц, то это нельзя назвать наказанием с точки зрения обычных понятий. Однако, говоря о наказаниях вообще, можно усомниться, абсолютно ли необходимо, чтобы те, кто подвергается им, узнали когда-нибудь сами их причину, и по большей части не достаточно ли того, чтобы другие, более осведомленные духи нашли в этом повод для прославления божественного правосудия. Впрочем, более вероятно, что подвергающиеся наказаниям узнают их причину по крайней мере в общих чертах.

§ 29. Филалет. Может быть, подводя итоги, Вы могли бы согласиться с моим автором, заключающим главу о тождестве замечанием, что спор о том, остается ли человек тем же самым, есть чисто словесный спор, зависящий от того, что понимают под человеком: только ли разумный дух, или только тело так называемой человеческой формы, или, наконец, дух, соединенный с таким телом. В первом случае дух отделенный (по крайней мере от грубого тела) будет еще человеком, во втором случае орангутан, во всем похожий на нас, за исключением разума, был бы человеком; и если бы человек лишился своей разумной души и получил душу животного, то он оставался бы тем же самым человеком. В третьем случае должны оставаться в той же самой связи и дух и тело — тот же самый дух и частью то же самое тело или по крайней мере тело, эквивалентное с точки зрения чувственной телесной формы. Таким образом, можно было бы оставаться тем же самым

существом физически или морально, т. е. той же самой субстанцией и той же самой личностью, не оставаясь человеком [207], если в соответствии с третьим значением слова «человек» считать существенной для человека определенную фигуру.

Теофил. Я согласен, что это действительно вопрос о словах и третий случай имеет сходство с тем, как одно и то же животное бывает то гусеницей, то шелковичным червем, то бабочкой, и напоминает предположение, будто ангелы этого мира были людьми какого-то прошлого мира. Но в нашей беседе мы занимались обсуждением более важных вопросов, чем вопрос о значении слов. Я Вам показал источник истинного физического тождества; я доказал, что ни нравственность, ни память не противоречит этому; что они не всегда могут осведомить о физическом тождестве как саму личность, о которой идет речь, так и тех лиц, которые поддерживают с ней сношения, но тем не менее они никогда не противоречат физическому тождеству и не оторваны от него [208]; что всегда существуют сотворенные духи, которые знают или могут узнать, как обстоит дело, и есть основание думать, что если оно недоступно самой личности, то это может быть только временно.

Глава XXVIII

О НЕКОТОРЫХ ДРУГИХ ОТНОШЕНИЯХ, И В ОСОБЕННОСТИ НРАВСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЯХ

§ 1. Филалет. Кроме отношений, основывающихся на времени, месте и причинности, о которых мы только что беседовали, существует еще бесконечное множество других, из коих я некоторые упомяну. Всякая простая идея, способная иметь части и степени, дает повод сравнивать между собой предметы, в которых она находится, как, например, идея более (или менее, или столь же) белого. Это отношение может быть названо *пропорциональным*.

Теофил. Однако бывают случаи избытка без пропорции; таковы *величины*, которые называют *несовершенными*, как, например, когда говорят, что угол, образуемый радиусом с дугой его окружности, меньше прямого угла, ибо невозможно, чтобы существовала какая-нибудь пропорция между этими двумя углами или между одним из них и их разновидностью, представляющей собой угол касания.

§ 2. Филалет. Другой повод для сравнения дают условия происхождения, на которых основаны отношения между отцом и сыном, между братьями, двоюродными братьями, соотечественниками. У нас не говорят: этот бык — дедушка такого-то теленка или эти два голубя — двоюродные братья, так как языки соответствуют обычаям. Но есть страны, где люди не так интересуются собственной родословной, как родословной своих лошадей, и имеют название не только для каждой лошади в отдельности, но и для различных степеней их родства.

Теофил. К идее и названиям родства можно прибавить еще и фамильные имена. Правда, мы не замечаем, чтобы при Карле Великом — и довольно долго до него и после него — в Германии, Франции и Ломбардии имелись фамильные имена. Еще недавно на севере существовали семьи (даже знатные), не имевшие [таких] имен; здесь для обозначения какого-либо человека на его родине пользовались его именем и именем его отца, а если он переселялся в другое место, к его имени присоединяли название места, откуда он происходил. Арабы и туркмены поступают, я думаю, еще и теперь таким же образом, так как у них нет особых фамильных имен и они довольствуются тем, что называют отца, деда и т. д. Такую же честь они оказывают своим наиболее ценным лошадям, которых они называют их собственным именем, именем их отца и даже далее. Так называли, например, лошадей, которых турецкий государь послал императору после Карловицкого мира. А покойный граф Ольденбург, последний в своем роду, славившийся своими конюшнями и доживший до глубокой старости, имел родословное древо своих лошадей, так что можно было засвидетельствовать *знатность* их происхождения; у него были даже портреты их предков (imagines majorum), что так ценилось римлянами. Но, возвращаясь к людям, я замечу, что у арабов и татар имеются имена *племен*, являющихся как бы разросшимися с течением времени большими семьями. Имена эти заимствованы или от имени родоначальника, как во времена Моисея, или от места обитания племени, или от какого-нибудь другого обстоятельства. Г. Уорсли, любознательный путешественник, изучивший теперешнее состояние пустынь Аравии, где он провел некоторое время, уверяет, что во всей области между Египтом и Палестиной, через которую прошел Моисей, живет в настоящее время только три племени, насчитывающие вместе около 5 тысяч человек. Одно из

этих племен называется *сали*, я думаю, по имени родоначальника, могилу которого потомки чтят как могилу святого; арабы берут с нее прах и посыпают им свою голову и головы своих верблюдов. Вообще люди, отношение между которыми рассматривается, связаны *кровным родством*, когда у них общее происхождение. Но можно было бы сказать, что существует отношение, или родство, между двумя лицами, когда они могут быть кровными родственниками одного и того же лица, не будучи ими между собой, что происходит посредством браков. Но так как обыкновенно не говорят, что между мужем и женой имеется родство, хотя их брак служит причиной родства по отношению к другим лицам, то, может быть, лучше было бы говорить, что родство имеется между теми, между которыми есть кровное родство, если принять мужа и жену за одно лицо.

§ 3. Филалет. Иногда основанием *отношения* (rapport) является нравственное право, как, например, отношения, выражаемые словами «военачальник» или «гражданин». Эти *отношения*, зависящие от соглашений людей между собой, *добровольно* или *социально* (d'institution) установлены, и их можно отличить от *естественных* отношений. Иногда оба соотносительных понятия имеют каждое свое отдельное название, как, например, патрон и клиент, генерал и солдат. Но это бывает не всегда; так, например, нет названия для понятия, соотносительного с канцлером.

Теофил. Существуют некоторые *естественные отношения*, которые люди дополнили и обогатили *нравственными* отношениями: так, например, дети имеют право на законную часть наследства их отцов и матерей; молодые люди подвергаются известным ограничениям, а пожилые обладают некоторыми привилегиями. Однако иногда принимают за естественные те отношения, которые таковыми не являются. Таков, например, закон, согласно которому отцом признается тот, кто вступил в брак с матерью в течение времени, когда ему можно приписать ребенка. Эта подстановка *социально установленного* на место *естественного* представляет иногда только презумпцию, т. е. суждение, объявляющее истинным то, что может быть неистинным, пока не докажут ложности его. Такой именно характер носит правило: pater est quem nuptiae demonstrant [209] в римском праве и у большинства народов, усвоивших его. Но мне говорили, что в Англии

человеку нет смысла доказывать свое *алиби*, раз он был в каком-нибудь из трех королевств, так что презумпция превращается здесь в *фикцию* или то, что некоторые юристы называют praesumtio juris et de jure [210].

§ 4. Филалет. *Нравственное отношение* — это соответствие или несоответствие между добровольными поступками людей и правилом, по которому расценивают, *нравственно хороши* ли они или дурны (§ 5), а *нравственное добро* или нравственное зло — это соответствие или несоответствие между добровольными поступками и известным законом, что навлекает на нас по воле и власти законодателя (или того, кто хочет поддержать закон) благо или зло (физическое), которые мы называем *наградой* и *наказанием*.

Теофил. Авторам, столь ученым, как тот, взгляды которого Вы защищаете, позволительно употреблять слова в том значении, которое они считают нужным. Но, согласно данному Вами определению, один и тот же поступок будет нравственно хорошим или дурным в одно и то же время при различных законодателях; таким же точно образом наш ученый автор определял выше *добродетель* как то, что заслуживает похвалы, благодаря чему один и тот же поступок оказывался добродетельным или недобродетельным в зависимости от мнения людей. Но так как обычный смысл, придаваемый нравственно хорошим и добродетельным поступкам, не таков, то я лично предпочитаю принимать за меру нравственного добра и добродетели неизменное правило разума, которое Бог взялся сохранить. И можно быть уверенным, что благодаря ему всякое нравственное добро становится физическим, или, как выражались древние, все добродетельное полезно. Между тем если исходить из понимания Вашего автора, то следовало бы сказать, что нравственное добро или зло — это *социально установленное добро* или *зло*, следовать которому или не следовать старается заставить людей при помощи наказаний или наград обладатель власти. Добро заключается в том, что то, что вытекает из общего законодательства Бога, соответствует природе или разуму.

§ 7 Филалет. Существуют три вида *законов: божественный* закон, закон *гражданский* и закон общественного мнения, или *репутации*. Первый есть правило *грехов* или *обязанностей;* второй *преступных или невинных поступков;* третий — *добродетелей или пороков*.

Т е о ф и л. Если придерживаться обычного значения слов, то *добродетели* и *пороки* отличаются от обязанностей и грехов лишь так, как привычки отличаются от *поступков*, и добродетели и пороки не принимают за нечто зависящее от общественного мнения. Большой грех называется *преступлением*, а *невинное* противопоставляют не *преступному*, а *виновному*. Божественный закон бывает двух родов: естественный и положительный. Гражданский закон — положительный. Закон репутации заслуживает названия закона лишь в переносном смысле или должен быть включен в естественный закон (как если бы я сказал «закон здоровья», «закон хозяйства»), когда поступки влекут за собой естественным образом какое-нибудь благо или зло, как, например, одобрение других людей, здоровье, доход.

§ 10. Ф и л а л е т. Действительно, повсюду утверждают, что слова «добродетель» и «порок» означают поступки, хорошие или дурные по своей природе; и, поскольку они действительно применяются в этом смысле, добродетель полностью совпадает с (естественным) божественным законом. Но каковы бы ни были утверждения людей, ясно, что названия эти в своем конкретном применении относятся постоянно и исключительно к таким-то и таким-то поступкам, которые в данной стране или в данном обществе считаются почетными или постыдными; в противном случае люди осудили бы самих себя. Таким образом, мерой того, что называют добродетелью или пороком, является то одобрение или то осуждение, то уважение или то порицание, которые образуются путем тайного или молчаливого соглашения. Хотя люди, соединившись в политические общества, вручили государству распоряжение всеми силами [211], так что они не могут употребить их против своих сограждан далее того, что позволено законом, однако они сохранили за собой все же право быть хорошего или дурного мнения, одобрять или не одобрять.

Т е о ф и л. Если бы ученый автор, говорящий таким образом Вашими устами, заявил, что ему захотелось дать это произвольное номинальное определение словам «добродетель» и «порок», то можно было бы только сказать, что в теории за отсутствием, может быть, других терминов ему ради удобства позволено так выражаться; но все же придется прибавить к этому, что это значение не согласно с обычаем и даже не полезно в назидательных целях и что

оно мало понравилось бы очень многим людям, если бы кто-нибудь захотел ввести его в житейскую практику и обиходную речь, что, по-видимому, признает и сам наш автор в предисловии. Но это завело бы нас далеко, и хотя Вы признаете, что люди говорят о естественной добродетели или пороке, якобы основанных на неизменных законах, однако Вы утверждаете, что на самом деле они понимают под этим лишь то, что зависит от общественного мнения. Но мне кажется, что с тем же самым основанием можно было бы утверждать также, что истина, разум и все, что можно назвать самым реальным, зависят от общественного мнения, так как люди ошибаются, когда они судят об этих вещах. Поэтому не лучше ли во всех отношениях сказать, что люди понимают под добродетелью, а также под истиной то, что согласно с природой, но что в применении этих понятий они часто ошибаются. Кроме того, *они ошибаются реже, чем это думают*, так как то, что они хвалят, обыкновенно заслуживает в известных отношениях похвалы. Умение пить, т. е. способность хорошо переносить вино, составляет известное преимущество, которое помогло Бонозу [212] склонить на свою сторону варваров и выведать у них их тайны. Ночные подвиги Геркулеса, в которых хотел с ним соперничать тот же самый Боноз, также были своего рода совершенством. Лакедемоняне хвалили ловкость воров, и достойным порицания здесь считалась не сама ловкость, а ненадлежащее применение ее. Те, кого колесуют в мирное время, могли бы в военное время быть иногда отличными бойцами. Таким образом, все это зависит от практического применения и от хорошего или дурного использования тех преимуществ, которыми обладают. Правда, весьма часто бывает — и не следует этому очень удивляться,— что люди *осуждают самих себя*, как, например, когда они делают то, что порицают у других, и часто наблюдается противоречие между поступками и словами, вводящее публику в соблазн, как, например, разительная иногда разница между тем, что делает и что запрещает делать какой-нибудь судья или проповедник.

§ 11, 12. Ф и л а л е т. Повсюду добродетелью считается то, что находят достойным похвалы. Добродетель и похвала часто обозначаются одним и тем же словом «Sunt hic etiam sua praemia laudi [213]»,— говорит Вергилий (Энеида, кн. 1, ст. 491), а Цицерон замечает: «Nihil habet natura praestantius quam honestatem, quam laudem, quam dignitatem, quam decus [214]» (Quaestiones Tusculanae, lib. II,

Н. 20), и далее он прибавляет: « cisce ego pluribus nominibus unam rem declarari volo [215]».

Т е о ф и л. Действительно, древние для обозначения *добродетели* (vertu) употребляли слово «честное» (honnête), как, например, когда они хвалили incoctum generoso pectus honesto [216]. Верно также, что слово «добродетельный» (honnête) происходит от слова «почесть» (honneur) или «похвала» (louange). Но это не значит вовсе, что добродетель есть то, что хвалят, а означает, что она есть то, что достойно похвалы, а это зависит от истины, а не от общественного мнения.

Ф и л а л е т. Некоторые люди не думают серьезно о *божественном законе* или надеются, что они когда-нибудь примирятся с творцом его. Что касается *государственных законов*, то они рассчитывают на безнаказанность. Но нельзя думать, что человек, сделавший нечто противоречащее взглядам лиц его круга, у которых он хочет приобрести доброе имя, может избегнуть их порицания и их осуждения. Никто, у кого остается хоть какое-нибудь сознание собственного достоинства, не может жить в обществе под гнетом постоянного презрения; такова сила *закона репутации*.

Т е о ф и л. Я уже сказал, что поступок влечет за собой не столько наказание со стороны закона, сколько естественное наказание. Однако действительно многие люди об этом мало думают, так как обыкновенно, если одни лица презирают их за какой-нибудь заслуживающий порицания поступок, то они находят соучастников или по крайней мере сторонников, которые вовсе не презирают их, раз они сколько-нибудь заслуживают уважения в каком-нибудь другом отношении. Люди забывают даже самые гнусные поступки, и часто достаточно быть смелым и наглым, подобно Формиону Теренция [217], чтобы все сошло с рук. Если бы *отлучение* влекло за собой действительно постоянное и общее презрение, то оно обладало бы силой того закона, о котором говорит наш автор; и оно действительно имело эту силу у первых христиан и заменяло у них государственный закон, которого у них не было для наказания виновных. Так примерно сохраняются у ремесленников вопреки законам некоторые обычаи благодаря презрению, которому в их среде подвергаются лица, не соблюдающие их. Благодаря этому же держатся до сих пор дуэли, несмотря на все указы против нее. Было бы желательно, чтобы общественное мнение в своих похвалах

и порицаниях согласовывалось с самим собой и с разумом, и чтобы в особенности вельможи не покровительствовали порочным людям, смеясь по поводу дурных поступков, при которых чаще всего, по-видимому, наказывается презрением и выставляется в смешном виде не тот, кто их совершил, но тот, кто пострадал от них. Можно заметить также, что вообще люди презирают не столько порок, сколько слабость и несчастье. Таким образом, закон репутации очень нуждается в исправлении, а также в том, чтобы его лучше соблюдали.

§ 19. Ф и л а л е т. Прежде чем расстаться с вопросом об отношениях, я замечу, что мы вообще обладаем столь же ясным (или еще более ясным) понятием об *отношении*, как и о его *основании*. Если бы я думал, что Семпрония нашла Тита под капустой, как это обыкновенно говорят маленьким детям, и что затем она таким же образом приобрела Кая, то я имел бы столь же ясное понятие об отношении *братства* между Титом и Каем, как если бы я обладал всеми знаниями повивальной бабки.

Т е о ф и л. Однако когда однажды ребенку сказали, что его только что родившийся маленький братец был извлечен из колодца (так обыкновенно отвечают в Германии, желая удовлетворить любопытство детей по этому вопросу), то он ответил, что не понимает, почему его не бросят обратно в этот колодец, если он так кричит и беспокоит мать. Данное ему объяснение нисколько не могло объяснить ему любви матери к этому ребенку. Таким образом, можно сказать, что лица, не знающие основания отношений, обладают лишь тем, что я называю частично глухими и недостаточными мыслями, хотя мысли эти могут быть достаточными в известных отношениях и в известных случаях.

Глава XXIX
О ЯСНЫХ И СМУТНЫХ, ОТЧЕТЛИВЫХ И НЕОТЧЕТЛИВЫХ ИДЕЯХ

§ 2. Ф и л а л е т. Перейдем теперь к рассмотрению некоторых различий, существующих между идеями. *Наши простые идеи ясны*, когда они таковы, какими их представляют или могут представить со всеми обстоятельствами, требующимися для вполне исправного ощущения или восприятия, сами объекты, у которых они заимствова-

ны. Если память сохраняет их в таком виде, то это ясные идеи; поскольку же им недостает этой первоначальной точности или поскольку они потеряли, так сказать, свою первую свежесть и как бы поблекли и потускнели от времени, постольку они смутны. *Сложные идеи ясны,* когда ясны составляющие их простые идеи и когда определенны число и порядок этих простых идей.

Теофил. В небольшом рассуждении об истинных и ложных, ясных и смутных, отчетливых и неотчетливых идеях, напечатанном в лейпцигских «Acta eruditorum» [218] за 1684 г., я дал определение *ясных идей,* которое годится для простых и для сложных идей и которое объясняет то, что сказано здесь о них. Я говорю, что *идея* ясна, когда ее достаточно, чтобы узнать и отличить вещь. Так, например, когда я обладаю вполне ясной идеей какого-нибудь цвета, то я не приму другого цвета за тот, который я имею в виду, а если я обладаю ясной идеей какого-нибудь растения, то я его отличу среди других соседних растений; в противном случае *идея смутна.* Я думаю, что мы не обладаем совершенно ясными идеями чувственных вещей. Существуют цвета, столь близкие между собой, что их нельзя отличить на память, а между тем их можно иногда различить друг от друга, если их поместить рядом. А если мы думаем, что хорошо описали какое-нибудь растение, то нам могут принести какое-нибудь растение из Индии, которое будет обладать всем тем, что содержится в нашем описании, и тем не менее окажется другого вида. Таким образом, мы никогда не сумеем во всей полноте определить species infimas, т. е. низшие виды [219].

§ 4. Филалет. Как *ясной идеей* бывает такая, от которой дух получает такое же полное и очевидное восприятие, как и от надлежащего воздействия внешнего объекта на хорошо устроенный орган, так *отчетливой* идеей бывает такая, в которой дух воспринимает ее отличие от всякой другой идеи, а неотчетливой такая, которая не в достаточной мере отличима от другой, от которой она должна была бы отличаться.

Теофил. Если принять это Ваше определение *отчетливой* идеи, то я не вижу возможности отличить ее от *ясной* идеи. Вот почему я обыкновенно придерживаюсь терминологии Декарта, у которого идея может быть одновременно ясной и неотчетливой. Таковы идеи чувственных качеств, связанных с органами, как, например, идея цвета или теплоты. Они ясны, поскольку их легко узнают и отличают друг от друга, но они совсем не отчетливы, потому что мы не различаем того, что они содержат в себе. Поэтому нельзя дать им определения. С ними знакомят лишь с помощью примеров, вообще же следует сказать, что все они суть нечто неизвестное, пока не удастся вскрыть их строение. Таким образом, хотя, с моей точки зрения, отчетливые идеи отличают один предмет от другого, но, так как то же самое можно сказать о ясных, но самих по себе неотчетливых идеях, мы станем называть *отчетливыми* не все хорошо различающиеся идеи или идеи, которые отличают предметы, но те, которые хорошо различимы, т. е. отчетливы сами по себе и отличают в предмете служащие для познания его признаки, что дает анализ или определение его. В противном случае мы станем называть их *неотчетливыми.* И в этом смысле нельзя порицать наблюдающуюся в идеях неотчетливость, так как она является несовершенством нашей природы. Действительно, мы не в состоянии, например, различить ни причин запахов и вкусов, ни того, что содержат в себе эти качества. Однако эта неотчетливость будет достойна порицания, если важно и возможно иметь отчетливые идеи, как, например, если я приму фальшивое золото за настоящее потому только, что не сделал необходимых проб, устанавливающих признаки неподдельного золота.

§ 5. Филалет. Но могут сказать, что неотчетливой идеи (или, вернее, смутной [220] в Вашем смысле слова) не существует вовсе, так как она может быть только такой, какой ее воспринимает дух, и это достаточно отличает ее от всех других идей.

§ 6. Для устранения этой трудности следует иметь в виду, что недостатки идей зависят от названий и что причиной этого является то, что данную идею можно обозначить так же хорошо другим названием, как и тем, которым пользовались для выражения ее.

Теофил. Мне кажется, что этого не следует связывать с названиями. Александр Великий увидел, говорят, во сне растение, пригодное для исцеления Лизимаха, и впоследствии оно было названо Lysimachia, так как оно действительно исцелило этого царского друга. Когда Александр приказал привезти себе кучу растений, среди которых он узнал то, которое видел во сне, то если бы по несчастью он не имел идеи, достаточно ясной для того, чтобы узнать его, и если бы, подобно Навуходоносору, он нуждался в Данииле для истолкования своего сна, то,

очевидно, идея, которую он имел бы об этом растении, была бы *смутной* и несовершенной (я предпочитаю лучше называть ее так, чем *неотчетливой*) не из-за неправильного применения какого-нибудь названия, поскольку оно не имело никакого названия, но из-за неприменимости к вещи, т. е. к растению, обладавшему целительным свойством. В этом случае Александр вспомнил бы некоторые обстоятельства, но находился бы в сомнении относительно других. Так как название служит нам для обозначения некоторой вещи, то, когда ошибаются в применении названий, ошибаются обыкновенно и относительно вещи, которую связывают с этим названием.

§ 7. Ф и л а л е т. Так как сложные идеи более всего подвержены этому недостатку, то он может происходить от того, что идея составлена из слишком незначительного количества простых идей. Такова, например, идея животного с пятнистой шкурой, слишком общая и недостаточная для различения рыси, леопарда или пантеры, которых отличают, однако, друг от друга с помощью особых названий.

Т е о ф и л. Если бы мы находились даже в положении Адама до того, как он дал животным названия, то этот недостаток все же имел бы место. Предположим, что мы знаем, что среди пятнистых животных имеется одно, обладающее исключительно острым зрением, но не знаем, тигр ли это, или рысь, или другое животное. Неумение отличить его является несовершенством. Таким образом, дело идет не столько о названии, сколько о том, что может дать повод к нему и что делает животное достойным особого названия. Отсюда видно также, что идея пятнистого животного сама по себе хороша и лишена смутности и неотчетливости, когда она служит только для обозначения рода; но когда она должна в соединении с какой-нибудь другой идеей, которую мы недостаточно помним, обозначать вид, то составленная из них идея смутна и несовершенна.

§ 8. Ф и л а л е т. Существует противоположный недостаток, когда простые идеи, образующие сложную идею, имеются в достаточном количестве, но беспорядочно перемешаны между собой. Это напоминает те картины, которые кажутся настолько неотчетливыми, словно они должны изображать покрытое облаками небо; но о картине, изображающей такое небо, никто не скажет, что она неотчетлива, и то же самое относится к какой-нибудь

другой картине, нарисованной в подражание первой. Но если бы сказали, что эта картина должна являться портретом, то можно было бы с правом указать, что она неотчетлива, так как нельзя сказать, чей это портрет — человека, обезьяны или рыбы [221]. Возможно, однако, что если бы посмотрели на нее в цилиндрическое зеркало, то неотчетливость исчезла бы и было бы видно, что это Юлий Цезарь. Точно так же ни один из *умственных рисунков* (если можно так выразиться) не может быть назван неотчетливым, как бы ни были соединены между собой его части; в самом деле, каковы бы ни были эти рисунки, они не могут быть с очевидностью отличимы от всех других, пока их не подведут под какое-нибудь обыкновенное *название*, по которому нельзя усмотреть, что они принадлежат скорее ему, чем какому-нибудь другому *названию* с иным значением.

Т е о ф и л. Картина эта, части которой мы отчетливо различаем, но которую можно рассмотреть в целом, лишь глядя на нее определенным образом, похожа на идею кучи камней, которая действительно неотчетлива не только в Вашем смысле этого слова, но и в моем, пока не узнали *отчетливо* их числа и других свойств. Если бы их было, например, 36, то, видя их в беспорядочной куче, мы не знали бы, что они могут дать треугольник или же квадрат, как это возможно в действительности, так как 36 — это квадратное и треугольное число. Таким же образом, рассматривая тысячеугольник, мы будем иметь только неотчетливую идею его, пока не узнаем числа его сторон, составляющего куб десяти. Поэтому дело здесь не в именах, а в *отчетливых свойствах*, которые должны обнаружиться в идее, если в ней разобраться. Иногда трудно найти ключ к ней или способ взглянуть на нее с известной точки зрения или через посредство какого-либо зеркала или стекла, чтобы понять, какую цель преследовал тот, кто сделал данную вещь.

§ 9. Ф и л а л е т. Нельзя отрицать, что в идеях бывает еще третий недостаток, зависящий на самом деле от неправильного пользования именами,— это когда наши идеи изменчивы или неопределенны. Так, ежедневно можно наблюдать людей, которые, не задумываясь, пользуются употребительными в их родном языке словами до того, как узнали их точное значение, изменяя связываемую с этими словами идею почти столь же часто, как они их произносят.

§ 10. И очевидно, в какой большой степени имена причастны к этому обозначению идей как отчетливых, так и неотчетливых, а без рассмотрения отчетливых имен, которые считают знаками отчетливых вещей, трудно будет сказать, что же такое *неотчетливая* идея.

Т е о ф и л. Однако я только что объяснил это, не рассматривая имен как в том случае, когда *неотчетливость* понимается, следуя Вам, в смысле того, что я называю *смутностью*, так и в том, когда она понимается в моем смысле, т. е. как недостаток анализа некоторого понятия. Я показал также, что всякая смутная идея действительно неопределенна или изменчива, как в вышеприведенном примере пятнистого животного, где, как мы знаем, следует прибавить еще нечто к этому общему понятию, хотя мы не помним ясно, что именно. Таким образом, отмеченный Вами третий недостаток совпадает с первым. Однако верно, что злоупотребление словами является значительным источником заблуждений, так как это приводит к своего рода ошибкам в расчетах, как если бы при подсчете мы не отмечали правильно места счетной марки или если бы мы так плохо писали цифры, что нельзя было бы отличить 2 от 7, или если бы мы по недосмотру пропускали их или ставили одно на место другого. Это злоупотребление словами заключается либо в том, что с ними не связывают никакой идеи, либо в том, что с ними связывают несовершенную идею, часть которой пуста и остается, так сказать, незаполненной. В обоих этих случаях в мыслях имеется нечто пустое или *глухое*, заполненное только названием. Наконец, еще один недостаток заключается в том, что со словом связывают различные идеи потому ли, что не знают, какое слово [222] следует взять,— что порождает смутную идею точно так, как в том случае, когда часть ее глуха,— то ли потому, что мы берем их по очереди и пользуемся то одной идеей, то другой для одного и того же слова в одном и том же рассуждении, не обращая внимания на различие этих идей, что способно породить заблуждение. Таким образом, изменчивая мысль либо пуста и лишена идеи, либо колеблется между несколькими идеями. А это вредно независимо от того, хотим ли мы обозначить определенную вещь или хотим дать слову определенный смысл [223], соответствующий или тому смыслу, которым мы уже пользовались, или тому, которым пользуются другие, особенно в обыденной речи, общей всем людям или общей людям одной и той же профессии. В этом причина

бесчисленного множества туманных и пустых споров в частной беседе, в публичных выступлениях и книгах,— споров, которые хотят иногда разрешить при помощи *дистинкций*, чаще всего только еще более запутывающих дело, так как на место одного туманного и неопределенного термина ставят другие, еще более туманные и неопределенные, вроде тех, которыми так часто пользуются в своих дистинкциях философы, не давая им должного определения.

§ 12. Ф и л а л е т. Если и существует какой-нибудь другой источник неотчетливости в идеях, кроме того, который имеет скрытое отношение к названиям, то последний все же вносит беспорядок в мысли и рассуждения людей более всякого другого.

Т е о ф и л. Я согласен с этим, но чаще всего к этому примешивается некоторое понятие о вещи и о цели, которую имели, пользуясь известным названием. Так, например, когда говорят о *церкви*, то одни имеют в виду ее аппарат управления, в то время как другие думают об истине ее учения.

Ф и л а л е т. Средство избежать этой неотчетливости заключается в том, чтобы постоянно пользоваться одним и тем же названием для обозначения известной группы простых идей, соединенных между собой в определенном количестве и в определенном порядке. Но так как это не мирится ни с ленью, ни с тщеславием людей и может служить только для открытия и защиты истины, а последняя не всегда является целью людей, то подобная точность является одной из тех вещей, которые следует скорее желать, чем ожидать. Неясное приложение названий к неопределенным изменчивым и (в глухих мыслях) почти лишенным всякого содержания (purs néants) идеям помогает, с одной стороны, прикрывать наше невежество, а с другой — приводить в смущение и сбивать с толку прочих людей, что считается настоящей ученостью и признаком превосходства знания.

Т е о ф и л. Стремление к изысканности выражений и к остротам еще более усилило это хаотическое состояние речи. Для того чтобы выразить свои мысли красивым и приятным образом, не стесняются давать словам с помощью своего рода *тропов* смысл, несколько отличный от обычного, то более общий или более ограниченный, что называется *синекдохой*, то переносный в соответствии с отношением вещей, названия которых изменяют, что

в случае отношения связи называется *метонимией,* а в случае сравнения — *метафорой,* не говоря об *иронии,* при которой пользуются вместо одного слова другим, противоположным. Так называют эти изменения, когда их узнают, но их узнают редко. При такой неопределенности речи, когда нет никаких законов, регулирующих значение слов — вроде хотя бы того, что имеется в заглавии дигест римского права [224] «De Verborum significationibus»,— самые разумные люди лишили бы себя того, что придает приятность и силу их выражениям, если бы они решили строго придерживаться неизменного значения слова, когда они пишут для обыкновенного читателя. Они должны только остерегаться, чтобы вносимые ими в слова изменения не вводили в заблуждение и не порождали ошибочных рассуждений. Здесь уместно проводившееся древними различие между *экзотерическим,* т. е. популярным, способом изложения и *акроаматическим,* т. е. предназначенным для тех, кто занимается открытием истины. Если бы кто-нибудь захотел писать в математическом стиле по вопросам метафизики или нравственности, то ничто не помешало бы ему это сделать со всей строгостью. Некоторые философы специально занялись этим и обещали нам математические доказательства вне математики, но это очень редко удавалось. Я думаю, что авторам надоело тратить силы для ничтожного числа читателей, когда можно было бы спросить, как у Персея: «Quis leget haec?» — и ответить: «Vel duo vel nemo» [225]. Однако я полагаю, что если бы за это взялись как следует, то впоследствии не раскаялись бы, у меня самого было искушение приняться за это [226].

§ 13. Ф и л а л е т. Однако Вы согласитесь со мной, что сложные идеи могут быть очень ясными и отчетливыми, с одной стороны, и очень смутными и неотчетливыми — с другой.

Т е о ф и л. В этом нельзя сомневаться. Так, например, мы имеем очень отчетливые идеи значительной части видимых твердых частей человеческого тела, но не содержащихся в них жидкостей.

Ф и л а л е т. Если кто-нибудь говорит о тысячеугольнике, то идея этой фигуры может быть очень смутной в его душе, хотя идея числа «тысяча» в ней вполне отчетлива.

Т е о ф и л. Этот пример здесь не подходит. Правильный тысячеугольник мы знаем так же отчетливо, как число

«тысяча», так как мы можем открыть в нем и доказать относительно него всякого рода истины.

Ф и л а л е т. Но мы не имеем точной идеи фигуры тысячеугольника, так чтобы ее можно было отличить от идеи фигуры, обладающей только девятьюстами девяноста девятью сторонами.

Т е о ф и л. Пример этот показывает, что здесь смешивают идею с образом. Если кто-нибудь покажет мне правильный многоугольник, то зрение и воображение не помогут мне заметить содержащуюся здесь тысячу. Я имею лишь *неотчетливую* идею и о фигуре и о числе, пока не *установлю* числа путем счета. Но, найдя его, я уже отлично знаю природу и свойства тысячеугольника, и, следовательно, я имею эту идею его. Но я не могу иметь образа тысячеугольника, и нужно обладать более тонкими и более опытными чувствами и воображением, чтобы отличить его с их помощью от многоугольника, имеющего одной стороной меньше. Но знание фигур, равно как и знание чисел, не зависит от воображения, хотя последнее и помогает этому; и какой-нибудь математик может с точностью знать природу девятиугольника и десятиугольника, так как он умеет их построить и исследовать, хотя он и не может отличить их зрением. Правда, какой-нибудь рабочий или инженер, не знающий, может быть, так хорошо природу их, как выдающийся геометр, может обладать перед последним тем преимуществом, что сможет их различить по одному виду, не измеряя их, подобно тому как бывают носильщики, которые скажут вам вес своей ноши, не ошибаясь даже на фунт и превосходя в этом отношении лучшего в мире знатока статики. Правда, такие эмпирические знания, приобретаемые путем долгих упражнений, могут представлять большие удобства для быстроты действия, что очень часто требуется инженеру ввиду опасности, угрожающей в случае промедления. Однако этот *ясный образ* или это ощущение, которое можно иметь от правильного десятиугольника или от веса в девяносто девять фунтов, заключается только в *неотчетливой идее,* так как она не годится для открытия природы и свойств этого веса или правильного десятиугольника, для чего требуется *отчетливая идея.* Этот пример хорошо объясняет различие идей или, вернее, отличие идеи от образа.

§ 15. Ф и л а л е т. Другой пример: мы склонны думать, что имеем положительную и адекватную идею вечности, а это все равно что утверждать, будто в этой

длительности нет ни одной части, которая ясно не содержалась бы в нашей идее. Однако как бы велика ни была длительность, которую мы себе представляем, коль скоро дело идет о безграничном протяжении, то за пределами того, что мы себе представляем, всегда остается часть идеи, пребывающая смутной и неопределенной. Благодаря этому в спорах и рассуждениях о вечности и всякой другой бесконечности мы склонны запутываться в очевидных нелепостях.

Т е о ф и л. Этот пример, по-моему, тоже не годится для Вашей цели, но он очень удобен для меня, желающего исправить Ваши взгляды по этому вопросу. Действительно, здесь имеется то же самое смешение образа с идеей. Мы имеем адекватную идею вечности, так как имеем ее определение, хотя не имеем никакого образа ее. Но идея бесконечности не образуется путем сложения частей, и заблуждения, совершаемые при рассуждении о бесконечности, вытекают не из недостатка образа.

§ 16. Ф и л а л е т. Но разве не верно, что когда мы говорим, что материя делима до бесконечности, то, хотя мы имеем ясную идею деления, мы имеем лишь очень смутную и неотчетливую идею частиц? В самом деле, я спрашиваю, если бы кто-нибудь взял мельчайший атом пыли, который он когда-либо видел, имел ли бы он сколько-нибудь отчетливую идею разницы между стотысячной и миллионной частью этого атома?

Т е о ф и л. Это то же самое *смешение образа с идеей*, которое, к моему удивлению, здесь все время повторяется. Дело вовсе не в том, чтобы иметь образ столь ничтожной величины. Это невозможно при данной организации нашего тела. А если бы мы могли иметь его, то он был бы примерно таков, как и *доступные* нам теперь образы вещей; но зато все, что теперь является предметом нашего воображения, исчезло бы и стало бы слишком большим для нашего представления. Величина не содержит в себе образов, а те образы ее, которые мы имеем, зависят лишь от сравнения с нашими органами и другими предметами, и при этом бесполезно прибегать к воображению. Таким образом, из всего сказанного Вами здесь следует что мы умудряемся создавать себе излишние трудности, спрашивая больше, чем следует.

Глава XXX

ОБ ИДЕЯХ РЕАЛЬНЫХ И ФАНТАСТИЧЕСКИХ

§ 1. Ф и л а л е т. Идеи по отношению к вещам бывают реальными или фантастическими, адекватными или неадекватными, истинными или ложными. Под *реальными идеями* я понимаю такие идеи, которые имеют основание в природе и которые соответствуют реальной сущности и существованию вещей или прообразам, в противном случае они *фантастичны*, или химеричны.

Т е о ф и л. Это объяснение не совсем ясно. Идея может иметь основание в природе, не соответствуя этому основанию; так, например, мы утверждаем, что наши ощущения теплоты и света не похожи ни на какой оригинал или прообраз. Далее, идея бывает реальной, когда она возможна, хотя бы ей и не соответствовала никакая существующая вещь; в противном случае идея вида стала бы фантастической, если бы все входящие в него индивиды погибли.

§ 2. Ф и л а л е т. Простые идеи все реальны, так как хотя, согласно взглядам некоторых мыслителей, белизна и холод так же не находятся в снеге, как и боль, однако их идеи являются в нас действием сил, присущих внешним предметам, и эти постоянные действия служат нам для различения вещей, как если бы они были точными образами того, что существует в самих вещах.

Т е о ф и л. Я выше рассмотрел этот пункт. Но отсюда следует, что не всегда требуется соответствие с каким-нибудь прообразом, а согласно взгляду (впрочем, не признаваемому мной) лиц, думающих, что Бог по своему произволу наделил нас идеями, долженствующими указывать свойства предметов,— причем здесь нет ни сходства, ни даже естественного отношения — между нашими идеями и их прообразами существует в этом отношении столь же мало соответствия, как между словами, которыми принято пользоваться в языках, и идеями или самими вещами.

§ 3. Ф и л а л е т. Дух *пассивен* по отношению к своим простым идеям, но сочетания, образуемые им для составления сложных идей, в которых несколько простых идей охватываются одним и тем же названием, имеют в себе нечто *произвольное*. В самом деле, некто включает в свою сложную идею золота или справедливости такие простые идеи, которых другой сюда не включает.

Т е о ф и л. Дух активен также по отношению к простым идеям, когда отделяет их друг от друга, чтобы рассмотреть их порознь, что столь же произвольно, как и сочетание нескольких идей, безразлично, делает ли он это, чтобы обратить внимание на вытекающую из них сложную идею или чтобы охватить их одним названием, даваемым сочетанию. И дух не может ошибиться в этом, лишь бы он не соединял несовместимых идей и лишь бы это название было, так сказать, девственным, т. е. таким, чтобы с ним не было уже связано какое-нибудь понятие, которое могло бы смешаться с новым, соединяемым с ним понятием и породить либо невозможные понятия благодаря соединению того, что не может быть совместимо, либо излишние понятия, содержащие в себе нечто *скрытое* благодаря соединению идей, из которых одна может и должна быть выведена из другой путем доказательства.

§ 4. Ф и л а л е т. Так как смешанные модусы и отношения не имеют никакой иной реальности, кроме реальности, какой они обладают в *человеческом духе,* то для реальности этого рода идей требуется только возможность соответствующего им существования и совместимость их составных элементов.

Т е о ф и л. *Отношения,* подобно *истинам,* обладают реальностью, зависящей от духа, но не от человеческого духа, так как существует верховный разум, определяющий их все во всякое время. *Смешанные модусы,* отличные от отношений, могут быть реальными акциденциями. Но, зависят ли они от духа или нет, для реальности их идей достаточно, чтобы эти модусы были *возможны* или, что сводится к тому же самому, отчетливо понимаемы. А для этого входящие в них элементы должны быть *совозможны,* т. е. должны быть в состоянии совместно существовать.

§ 5. Ф и л а л е т. Но сложные идеи субстанций, которые все образованы по отношению к существующим вне нас вещам и предназначены представлять субстанции такими, как они существуют в действительности, реальны лишь постольку, поскольку они суть сочетания простых идей, которые реально соединены и сосуществуют в существующих вне нас вещах. Наоборот, *фантастичны* те идеи субстанций, которые образованы из таких собраний простых идей, которые никогда не бывали соединены в действительности или которые мы никогда не находили вместе в какой-нибудь субстанции. Таковы идея кентавра, идея тела, похожего на золото, но не имеющего такого веса

и более легкого, чем вода, идея тела, с точки зрения чувств совершенно однообразного, но одаренного восприятием и произвольным движением, и т. д.

Т е о ф и л. Если понимать, таким образом, термины «реальный» и «фантастический» по отношению к идеям модусов иначе, чем по отношению к идеям субстанциальных вещей, то я не вижу, каково то общее понятие реальных или фантастических идей, которого Вы придерживаетесь в обоих случаях. В самом деле, модусы, по-Вашему, реальны, когда они возможны, а субстанциальные вещи имеют у Вас реальные идеи лишь тогда, когда они существуют. Но если исходить из существования, то нельзя установить, фантастична ли какая-нибудь идея или нет, так как хотя то, что возможно, не имеется в том месте или в то время, в которых находимся мы, но оно, может быть, некогда существовало, или будет существовать когда-нибудь, или, возможно, даже есть в настоящее время в каком-либо другом мире или даже в нашем, хотя мы этого не знаем, как это было с учением Демокрита о Млечном Пути [227], которое подтвердилось после изобретения подзорных труб. И, таким образом, лучше всего, пожалуй, сказать, что возможные идеи становятся фантастическими только тогда, когда с ними связывают без всякого основания идею действительного существования, как поступают те, кто ищет философский камень, или как поступали бы те, кто думал, что существует народ кентавров. Если же руководствоваться только критерием существования, то мы без необходимости разойдемся с общепринятой речью, не позволяющей утверждать, что человек, говорящий зимой о розах или гвоздиках, говорит о какой-то химере, если только он не воображает, что может найти их в своем саду, как это рассказывают об Альберте Великом или каком-то другом мнимом волшебнике.

Г л а в а XXXI

ОБ ИДЕЯХ АДЕКВАТНЫХ И НЕАДЕКВАТНЫХ

§ 1. Ф и л а л е т. Реальные идеи адекватны (complètes), когда они вполне представляют оригиналы, с которых, по предположению духа, они заимствованы, которые они представляют и к которым он их относит. Неадекватные идеи представляют их только частично.

§ 2. Все наши [228] простые идеи адекватны. Идея белизны или сладости, которую замечают в сахаре,

адекватна, так как для этого достаточно, чтобы она вполне соответствовала силам, которые бог вложил в это тело для произведения этих ощущений.

Теофил. Я вижу, что Вы называете адекватными (complètes) или неадекватными идеями те, которые Ваш любимый автор называет ideae adaequatae aut inadaequatae; их можно было бы назвать законченными (accomplies) или незаконченными. Я некогда определил ideam adaequatam (законченную [accomplie] идею) как идею, которая столь отчетлива, что все входящие в нее элементы отчетливы; такова приблизительно идея числа. Но идея отчетливая и содержащая в себе определение или равнозначащие ему признаки предмета, может быть неадекватной, или незаконченной, когда эти признаки или эти элементы со своей стороны все отчетливо известны. Так, например, золото есть металл, сопротивляющийся пробирной купели и азотной кислоте; это отчетливая идея, ибо она содержит признаки или определение золота, но она не закончена, так как природа купеляции и действия крепкой водки [229] нам недостаточно известна. Поэтому когда у нас имеется только незаконченная идея, то один и тот же предмет может получить несколько независимых друг от друга определений, так что не всегда можно вывести одно из другого или предвидеть, что они должны принадлежать одному и тому же предмету, и только опыт показывает нам тогда, что они все одновременно принадлежат этому предмету. Так, золото можно еще определить как самое тяжелое или самое ковкое из наших тел, не говоря о других определениях, которые можно было бы придумать. Но лишь тогда, когда людям удастся проникнуть глубже в природу вещей, можно будет понять, почему самому тяжелому металлу свойственно сопротивляться двум указанным пробам. Иначе обстоит дело в геометрии, где мы обладаем законченными идеями; так, мы можем доказать, что конечные сечения конуса и цилиндра плоскостью тождественны — это эллипсы, что не может укрыться от нас, если мы обратим на это внимание, так как наши понятия об этих сечениях закончены. У меня деление идей на законченные и незаконченные является лишь подразделением отчетливых идей, а неотчетливые идеи вроде нашей идеи сладости, о которой Вы говорите, не заслуживают, по-моему, этого названия. В самом деле, хотя они выражают силу, производящую это ощущение, однако они не выражают ее полностью, или по крайней мере мы не можем этого знать,

так как если бы мы поняли то, что содержится в нашей идее сладости, то мы могли бы судить о том, достаточна ли она для объяснения всего того, что обнаруживает в ней опыт.

§ 3. Филалет. От простых идей перейдем к сложным. Сложные идеи — это либо идеи модусов, либо идеи субстанции. Идеи модусов суть произвольные собрания простых идей, которые соединяет вместе дух, не принимая во внимание какие-нибудь реальные и действительно существующие прообразы или образцы. Они адекватны и не могут быть иными, так как, будучи не копиями, а прообразами, образованными духом для размещения вещей под известными наименованиями, они не могут быть недостаточными и каждая из них представляет собой такое сочетание идей, которое дух хотел образовать, и, следовательно, она обладает тем совершенством, которое он намеревался ей дать. Нельзя представить себе, чтобы разум какого бы то ни было существа мог иметь более адекватную идею треугольника, чем идея трех сторон и трех углов. Тот, кто впервые соединил идеи опасности при выполнении какого-нибудь дела, смятения, вызываемого страхом, спокойного рассмотрения того, что нужно делать и готовности выполнить это без страха перед опасностью, тот образовал идею мужества и получил то, что он хотел, т. е. адекватную идею, соответствующую его желанию. Иное дело — идеи субстанций, которые относятся к тому, что реально существует.

Теофил. Идея треугольника или мужества имеет свои прообразы в возможности вещей точно так же, как идея золота. И по отношению к природе идеи безразлично, придумали ли ее до опыта, или же ее заметили после восприятия каких-нибудь сочетаний, образованных природой. Сочетание, служащее для образования модусов, тоже не совсем произвольно, так как можно было бы соединить между собой то, что несовместимо, как это делают изобретатели вечных двигателей, между тем другие люди могут изобрести хорошие, вполне осуществимые машины, у которых нет других прообразов, кроме идеи изобретателя, имеющей в свою очередь прообразом возможность вещей или божественную идею. Но эти машины суть нечто субстанциальное. Можно также придумать невозможные модусы, как, например, когда ставят себе задачей параллелизм парабол, воображая, что можно найти две параболы, параллельные друг другу подобно двум прямым или двум окружностям. Таким образом, какая-нибудь

идея — безразлично, идея ли модуса или субстанциальной вещи — может быть адекватной или неадекватной в зависимости от того, понимаем ли мы хорошо или плохо частичные идеи, образующие совокупную идею. Признаком законченной идеи служит то, что благодаря ей мы можем в совершенстве узнать возможность предмета.

Глава XXXII
ОБ ИДЕЯХ ИСТИННЫХ И ЛОЖНЫХ

§ 1. Филалет. Так как истинность или ложность свойственна только предложениям, то отсюда следует, что когда идеи называют истинными или ложными, то имеется некоторое молчаливое предложение или *утверждение* (§ 3), т. е. молчаливое [230] предположение об их соответствии некоторой вещи (§ 5), особенно тому, что другие обозначают этим словом (когда, например, они говорят о справедливости), а также тому, что существует реально (как, например, человек, но не центавр), а также сущности, от которой зависят свойства вещи. В этом смысле наши обычные идеи субстанций ложны, когда мы воображаем себе какие-нибудь субстанциальные формы. Впрочем, идеи, может быть, лучше было бы называть правильными или неправильными, чем истинными или ложными.

Теофил. Я считаю приемлемым такое понимание истинных или ложных идей, но так как эти различные значения не совпадают друг с другом и не могут быть подведены под одно понятие, то я предпочитаю называть *идеи истинными или ложными* по отношению к другому молчаливому *утверждению*, содержащемуся во всех идеях, а именно утверждению о возможности. Таким образом, возможные идеи *истинны*, а невозможные *ложны* [231].

Глава XXXIII
ОБ АССОЦИАЦИИ ИДЕЙ

§ 1. Филалет. В рассуждениях людей часто замечается нечто странное, и все люди подвержены таким странностям.

§ 2. Это происходит не только от упрямства или себялюбия, так как в этом недостатке часто повинны люди добродушные. Это не всегда также зависит от воспитания и предрассудков.

§ 4. Это скорее какой-то род сумасшествия, и люди в самом деле сошли бы с ума, если бы постоянно поступали таким образом.

§ 5. Этот недостаток происходит от неестественной связи идей, имеющей своим источником случай или обычай.

§ 6. Свою роль играют при этом склонности и интересы. Некоторые пути обычного движения жизненных духов становятся проторенными дорогами; так, если мы начали какую-нибудь мелодию, то ее продолжение следует затем само собой.

§ 7. Отсюда происходят симпатии и антипатии, которые вовсе не рождаются вместе с нами. У ребенка, поевшего слишком много меду, сделалось расстройство; став затем взрослым человеком, он не мог слышать названия меда без приступа тошноты.

§ 8. Дети очень восприимчивы к подобным впечатлениям, и полезно обратить на это внимание.

§ 9. Эта неправильная ассоциация идей оказывает огромное влияние на все наши физические и нравственные поступки и страсти.

§ 10. Темнота пробуждает у детей идею привидений из-за сказок, которые мы рассказывали.

§ 11. Нельзя думать о человеке, которого ненавидишь, не думая о зле, которое он нам причинил или может причинить.

§ 12. Мы избегаем комнаты, в которой при нас умер наш друг.

§ 13. Мать, потерявшая дорогого ей ребенка, утрачивает иногда вместе с этим всю радость жизни, пока время не изгладит впечатления от этой идеи, что не всегда бывает.

§ 14. Один человек, совершенно излечившийся от сумасшествия благодаря чрезвычайно мучительной операции, считал себя всю жизнь обязанным тому, кто сделал эту операцию, но он не мог выносить вида этого хирурга.

§ 15. Некоторые люди всю свою жизнь ненавидят книги из-за дурного обращения с ними в школе. Человек, приобретший однажды при каком-нибудь случае власть над другим человеком, сохраняет ее всегда.

§ 16. Один человек научился хорошо танцевать, но он не мог обнаружить своего искусства, если в комнате не находилось сундука, похожего на тот, который был в комнате, где он учился танцам.

§ 17. Та же самая неестественная связь наблюдается в интеллектуальных привычках; так, мы связываем идею материи с идеей сущего, точно не существует ничего нематериального.

§ 18. Люди вносят сектантский дух в свои взгляды в области философии, религии и политики.

Т е о ф и л. Эти замечания важны и вполне соответствуют моим взглядам, и их можно было бы подкрепить бесконечным множеством примеров. Так как Декарт испытывал в молодости чувство привязанности к одной косоглазой особе, то он всю свою жизнь испытывал некоторую симпатию к людям, страдавшим этим недостатком. Другой великий философ, Гоббс, не мог, как рассказывают, оставаться один в темном месте, не испытывая страха перед привидениями, хотя он в них вовсе и не верил; это чувство у него осталось от сказок, которые рассказывают детям. Есть ученые и очень здравомыслящие люди, презирающие суеверия, которые не решаются садиться в числе тринадцати за стол: это вызывает у них крайнюю тревогу, так как на воображение их подействовали некогда разговоры, что в этом случае один из тринадцати должен умереть в течение года. Один дворянин, раненный, быть может, в детстве плохо приколотой булавкой, не мог впоследствии видеть таких булавок, не испытывая чувства, близкого к обмороку. Один премьер-министр, носивший при дворе своего государя звание президента, почувствовал себя оскорбленным заглавием книги Октавио Пизани [232] «Ликург» и распорядился, чтобы написали сочинение против этой книги, так как автор ее, говоря о судейских чиновниках, которых он считал излишними, назвал в числе их и президентов; хотя этот термин в данном случае означал нечто совершенно другое, но наш министр настолько связал это слово со своей особой, что счел себя оскорбленным упоминанием этого слова. Один из самых обыкновенных случаев неестественной ассоциации, способной ввести в заблуждение,— это ассоциация слов с вещами, даже когда при этом имеется двусмысленность. Чтобы лучше понять источник неестественной связи идей, следует обратить внимание на то, на что я указал уже выше (гл. XI, § 1), говоря о рассуждении животных, а именно что люди, равно как и животные, склонны соединять в своей памяти и в своем воображении то, что они заметили соединенными в своих восприятиях и опыте. В этом состоит все рассуждение животных, если его позволено назвать таким образом, а часто и людей, поскольку они ограничиваются эмпирией и руководствуются только чувствами и примерами, не обращая внимания на то, имеет ли еще место то же самое основание. А так как основания нам часто неизвестны, то мы вынуждены обращать внимание на примеры в меру их частоты; действительно, в этом случае ожидание или воспоминание другого, обычно связанного с ними восприятия разумно, особенно когда нужно быть осторожным. Но так как очень сильное впечатление вызывает зачастую сразу такое же действие, какое могут вызвать в течение долгого времени часто повторяющиеся посредственные впечатления, то первое запечатлевает иногда в нашей фантазии столь же глубокий и яркий образ, какой мог бы запечатлеться в ней от долгого опыта. Этим объясняется, что какое-нибудь случайное, но сильное впечатление прочно соединяет в нашей памяти две идеи, которые уже находились в ней вместе [233], и вызывает в нас ту же самую склонность связывать их и ожидать их одну вслед за другой, как если бы долгая привычка подтвердила эту связь между ними. Таким образом, здесь обнаруживается то же самое действие ассоциации, хотя и нет того же самого основания. Авторитет, пристрастие, привычка [234] оказывают такое же действие, как опыт и разум, и нелегко избавиться от этих наклонностей. Но было бы не очень трудно уберечься от них и не впадать в заблуждения в своих суждениях, если бы люди с достаточной серьезностью старались искать истину или действовали методически, когда они поняли, что им важно найти ее.

Книга третья

О СЛОВАХ

Глава I

О СЛОВАХ, ИЛИ О ЯЗЫКЕ ВООБЩЕ

§ 1. Филалет. Бог, создав человека существом общественным, не только внушил ему желание и поставил ему в необходимость жить среди себе подобных, но и даровал ему речь, которая должна была стать великим орудием и всеобщей связью общества. Таково происхождение *слов*, служащих для представления, а также и для объяснения *идей*.

Теофил. Я очень рад, что Вы расходитесь со взглядом Гоббса, который не признавал, что человек был создан для общества, и полагал, что он был вынужден к этому исключительно в силу необходимости и злого характера себе подобных [235]. Но он не подумал о том, что даже самые хорошие, лишенные всякой злобы люди могут объединиться для лучшего достижения своих целей, подобно тому как птицы собираются в стаи, для того чтобы лучше совершать перелеты вместе, или подобно тому как бобры объединяются сотнями для постройки больших плотин, с чем не справилось бы небольшое число этих животных, а плотины эти необходимы им для создания водоемов или маленьких озер, в которых они строят себе хижины и ловят рыбу, служащую им пищей. Именно такова основа общества социальных животных, а отнюдь не боязнь себе подобных, которая у животных не встречается вовсе.

Филалет. Отлично. И очевидно, для лучшего совершенствования общественной жизни у людей *органы* от природы устроены так, чтобы издавать членораздельные звуки, которые мы называем *словами*.

Теофил. Что касается *органов*, то у обезьян они, повидимому, так же способны к созданию речи, как и у нас, а между тем у них нет и малейшего намека на это. Значит, им, должно быть, не хватает чего-то невидимого. Надо принять также во внимание, что можно было бы *разговаривать*, т. е. заставить понимать себя с помощью звуков рта, и без образования членораздельных звуков, если бы пользоваться для этой цели музыкальными *тонами*. Но для изобретения *языка тонов* потребовалось бы большее искусство, между тем как словесный язык мог быть создан и мало-помалу усовершенствован людьми, находящимися в простом естественном состоянии. Существуют, однако, народы, как, например, китайцы, разнообразящие с помощью тонов и ударений свои слова, запас которых у них невелик. Известный математик и крупный языковед Голиус [236] полагал поэтому, что язык их искусственный, т. е. что он был целиком придуман неким выдающимся человеком для установления связи словесного общения между известным числом различных народов, населявших эту огромную страну, называемую нами Китаем. Язык этот тем не менее мог в настоящее время вследствие долгого употребления измениться.

§ 2. Филалет. Подобно тому как орангутаны и другие обезьяны обладают органами, не умея образовать слов, так о попугаях и некоторых других птицах можно сказать, что они способны произносить слова, не обладая речью; этих птиц, как и ряд других, можно выдрессировать и научить произносить достаточно отчетливые звуки, между тем они совершенно неспособны к речи. Только человек способен пользоваться этими звуками как знаками внутренних мыслей, чтобы таким образом они могли делаться известными другим [людям].

Теофил. Я полагаю, что без желания заставить себя понять мы действительно никогда не создали бы языка. Но, будучи создан, язык служит человеку также для того, чтобы рассуждать наедине с самим собой как благодаря тому, что слова помогают ему вспоминать абстрактные мысли, так и благодаря пользе, которую он извлекает, прибегая при рассуждении к помощи знаков и глухих мыслей. В самом деле, потребовалось бы слишком много времени, если бы надо было все объяснять и всегда подставлять определения вместо терминов.

§ 3. Филалет. Но так как увеличение числа слов затруднило бы пользование ими, если бы каждая отдельная

вещь нуждалась для своего обозначения в особом имени, то язык был еще более усовершенствован путем введения в употребление общих терминов, обозначающих общие идеи [237].

Теофил. *Общие термины* служат не только для усовершенствования языков, они необходимы также по самому существу последних. Действительно, если под *отдельными вещами* понимать индивидуальные вещи, то невозможно было бы разговаривать, если бы существовали одни только имена *собственные* и не было бы никаких *нарицательных* имен, т. е. если бы существовали слова только для обозначения индивидов, так как каждую минуту возникают все новые слова, когда дело идет об индивидах, событиях и в особенности о действиях, представляющих то, что мы обозначаем чаще всего. Но если под отдельными вещами понимать низшие виды (species infimas), то, помимо того что очень часто трудно их определить, они, очевидно, являются уже универсалиями, основанными на сходстве. А так как, смотря по тому, идет ли речь о родах или видах, мы имеем дело только с более или менее значительным сходством, то естественно обозначать всякого рода сходства или соответствия и, следовательно, употреблять общие термины различной степени общности. И очень часто легче всего было образовать наиболее общие и наиболее полезные термины, так как они беднее по заключающимся в них идеям или сущностям, хотя и богаче обозначаемыми ими индивидами. Поэтому, как Вам известно, дети и люди, плохо знающие язык, на котором они хотят говорить, или предмет, о котором они говорят, пользуются общими терминами вроде «вещь», «растение», «животное», вместо того чтобы употреблять конкретные термины, которые им неизвестны; можно сказать с уверенностью, что все *имена собственные,* или индивидуальные, были первоначально нарицательными, или общими [238].

§ 4. Филалет. Существуют даже слова, употребляемые людьми не для обозначения какой-нибудь идеи, а для обозначения недостатка или отсутствия известной идеи, таковы, например, слова «ничто», «невежество», «бесплодие».

Теофил. Я не вижу, почему нельзя было бы сказать, что существуют *отрицательные* (privatives) идеи, подобно тому как существуют отрицательные истины, ибо акт отрицания положителен. Я уже касался выше этого вопроса.

§ 5. Филалет. Не вступая в спор по этому поводу, было бы целесообразнее, для того чтобы подойти немного ближе к источнику всех наших понятий и всего нашего познания, рассмотреть, как слова, употребляемые для обозначения действий и понятий, весьма далеких от чувств, *происходят* от чувственных идей, откуда они *переносятся* на понятия с более темным значением.

Теофил. Это объясняется тем, что наши потребности заставили нас отказаться от естественного порядка идей, который одинаков для ангелов, и для людей, и для всех разумных существ вообще и которому мы должны были бы следовать, если бы мы не считались с нашими интересами. Нам пришлось поэтому последовать тому порядку, который был предопределен обстоятельствами и обстановкой жизни нашего вида. Этот порядок не показывает нам *источника* наших *понятий,* но он дает нам, так сказать, *историю наших открытий.*

Филалет. Отлично, как раз анализ слов может показать нам с помощью самих же названий ту связь, которую анализ понятий не мог бы нам дать по приведенным Вами соображениям. Так, слова «воображать», «понимать», «привязываться», «усматривать», «внушать», «волнение», «покой» и т. д. заимствованы от действий чувственных вещей и применены к некоторым формам мышления. Слово *дух* в своем первоначальном значении есть «дыхание», а слово *ангел* означает «вестник». Отсюда мы можем догадаться, каковы были понятия тех, кто первыми говорили на этих языках, и как природа внезапно внушала людям источник и начало всего их познания через посредство самих же слов.

Теофил. Я указывал уже Вам, что в готтентотском *символе* веры для обозначения Святого Духа взяли слово, означающее у них легкий приятный ветерок. Так же обстоит дело и в отношении большинства других слов, хотя мы и не всегда узнаем это, так как чаще всего истинная этимология слова потеряна. Один неверующий голландец [239] воспользовался тем фактом, что термины теологии, морали и метафизики были первоначально заимствованы от грубых вещей, чтобы изобразить в смешном виде и зло поиздеваться над теологией и христианской религией в маленьком фламандском словаре, в котором он давал терминам определения или объяснения не в соответствии с обычным словоупотреблением, а в соответствии с первоначальным смыслом слов. Так как он обнаружил и другие

признаки безбожия то, говорят он был наказан за это заключением в Raspel-huyss[240]. Однако будет небесполезным рассмотреть *ту аналогию между чувственными и нечувственными вещами*, которая послужила основанием для *тропов*. Лучше всего будет для этого рассмотреть имеющий такое большое значение пример, как употребление *предлогов* вроде *в, к* (à), *с(avec), из, о(de), до, перед (devant), в (en), вне (hors), посредством (par), для (pour), на (sur), по направлению к (vers)*. Все они взяты из обстоятельств места, расстояния и движения и перенесены затем на всякие изменения, порядки, последовательности, различия, сходства; *в* (à) означает приближение, когда, например, говорят: «Я иду в Рим», но так как для прикрепления какой-нибудь вещи ее приближают к той вещи, с которой ее хотят соединить, то мы говорим, что какая-то вещь прикреплена *к* (à) другой. Кроме того, так как существует, так сказать, нематериальное прикрепление, когда одна вещь следует за другой по моральным основаниям, то мы говорим, что то, что следует чьим-то движениям или чьей-то воле, относится к этому лицу, как если бы оно устремлялось к этому лицу, чтобы пойти к нему или с ним. Одно тело находится *с (avec)* другим, когда оба они находятся в том же самом месте; но говорят также, что какая-нибудь вещь находится *с* другой, которая находится в то же самое время в том же самом порядке или части порядка или которая содействует тому же самому действию. Когда приходят *из (de)* какого-нибудь места, то место это было нашим объектом благодаря чувственным вещам, которые оно нам доставляло, и оно является еще объектом нашей памяти, которая вся заполнена им. Этим объясняется, что объект обозначается предлогом *de*, когда, например, говорят: «Дело идет *об* этом», «Говорят *об* этом»[241], т. е. как будто это исходит оттуда. И так как то, что заключено *в (en)* каком-нибудь месте или в каком-нибудь целом, опирается на него и исчезает вместе с ним, то акциденции тоже рассматриваются как находящиеся в субъекте, sunt in subjecto, inhaerent subjecto. Частица *на (sur)* также прилагается к объекту; говорят: «Я сосредоточил свои мысли *на* этом вопросе», вроде того как рабочий находится на дереве или на камне, который он обрабатывает. Так как эти аналогии крайне изменчивы и совершенно не зависят от каких-нибудь определенных понятий, то в разных языках весьма различно пользуются этими *частицами* и *падежами*, которыми управляют предлоги или

в которых последние подразумеваются и содержатся потенциально.

Глава II

О ЗНАЧЕНИИ СЛОВ

§ 1. Филалет. Так как в настоящее время слова употребляются людьми в качестве знаков их идей, то можно спросить прежде всего, как слова к этому были приспособлены. Все согласны с тем, что это произошло не благодаря какой-нибудь естественной связи между некоторыми членораздельными звуками и некоторыми идеями (так как в подобном случае у людей существовал бы только один язык), но по *произвольному установлению*, в силу которого такое-то слово было сознательно выбрано знаком такой-то идеи.

Теофил. Я знаю, что в схоластической философии, да и вообще принято говорить, что *значения* слов произвольны (ex instituto). И действительно, они вовсе не определяются в силу естественной необходимости, но они все же определяются иногда по естественным основаниям, в которых имеет некоторое значение случай, а иногда по моральным основаниям, где имеет место выбор. Существуют, может быть, некоторые искусственные языки, являющиеся всецело продуктом выбора и произвола, каким, как полагают, был китайский язык или какими являются языки Георгия Дальгарно и покойного Вилкинса[242], епископа Честерского. Но те языки, о которых мы знаем, что их образовали из уже известных языков, являются продуктом выбора с примесью естественных и случайных элементов языков, лежащих в основе их. То же самое относится и к языкам, которые созданы ворами, для того чтобы не быть понятыми никем, кроме членов своей шайки, и которые немцы называют Rothwelsch, итальянцы — lingua gergo, французы — narquois; они образуют их обычно на основе обыкновенных, известных нам языков либо изменяя общепринятое значение слов с помощью метафор, либо сочиняя новые слова при помощи соединения старых слов или производных слов по своему вкусу. Языки образуются также благодаря сношениям различных народов между собой как путем безразличного смешения языков соседних народов, так и — это наиболее частый случай — принимая за основу один из них, который

коверкают и искажают, смешивают и портят, пренебрегая его законами и изменяя их и даже прибавляя к нему другие слова. La lingua Franca, которым пользуются в торговле в области Средиземноморского бассейна, создан из итальянского языка без всякого внимания к его грамматическим правилам. Один армянский доминиканец, с которым я беседовал в Париже, составил себе или, может быть, научился у своих собратьев своего рода lingua Franca, образованному из латыни, который я находил достаточно понятным, хотя в нем не было ни падежей, ни времени, ни флексий; привыкнув к нему, он говорил на нем очень легко. Ученый французский иезуит патер Лаббе[243], известный многими своими трудами, создал язык, в основу которого он положил латинский; язык этот более легок и имеет меньше грамматических правил, чем наша латынь, но он более правилен, чем lingua Franca. Он написал об этом специальную книгу. Что касается давно существующих языков, то мало таких, которые не были бы чрезвычайно изменены в настоящее время. Это становится очевидным, если сравнить их с сохранившимися древними книгами и памятниками. Старофранцузский был более близок к провансальскому и к итальянскому, а каковы были тевтонский и французский, или, вернее, романский (называвшийся некогда lingua Romana rustica), в IX в. после рождества Христова, это видно из формул присяги сыновей императора Людовика Благочестивого, которые сохранил нам их родственник Нитгард[244]. Мы не встречаем нигде в другом месте столь старый французский, итальянский или испанский язык. Для тевтонского или древнегерманского существует евангелие Отфрида, вейсенбургского монаха того времени, которое опубликовал Флаций и которое хотел переиздать Шильтер[245]. Еще более древние книги оставили нам переселившиеся в Великобританию саксы. Существует сделанный неким Кедмоном[246] перевод, или переложение, начала Книги бытия и некоторых других частей Библии, о которых упоминает уже Беда[247]. Но самая древняя из всех книг не только на германских, но и на всех европейских языках — за исключением греческого и латинского — это евангелие черноморских готов, известное под названием Codex Argenteus[248], написанное совершенно особыми буквами; оно находилось в старинном бенедиктинском монастыре в Вердене, в Вестфалии, и было перевезено в Швецию, где оно, понятно, так же тщательно сохраняется, как

и оригинал пандектов[249] во Флоренции, хотя перевод этот был сделан для остготов на диалекте, очень далеком от скандинавского германского языка. Причина этого кроется в том, что с некоторой долей вероятности предполагают, что черноморские готы переселились первоначально из Скандинавии или по крайней мере с Балтийского моря. Между тем язык, или диалект, этих древних готов чрезвычайно отличен от современного германского, хотя основа языка одна и та же. Древнегалльский еще более отличался от него, если судить по языку, наиболее приближающемуся к подлинно галльскому, который мы встречаем в Уэльсе, Корнуэльсе и Нижней Бретани; ирландский же еще более отличается от него и обнаруживает следы еще более древнего британского, галльского и германского языков. Между тем все эти языки происходят из одного и того же источника и могут рассматриваться как различные видоизменения одного и того же языка, который можно было бы назвать кельтским. Действительно, древние одинаково называли кельтами как германцев, так и галлов; идя дальше, чтобы охватить также происхождение как кельтского и латинского, так и греческого, имеющих много общих корней с германскими или кельтскими языками, можно было бы предположить, что родство это объясняется общим происхождением всех этих народов, ведущих свое начало от скифов, переселившихся с берегов Черного моря. Переправившись через Дунай и Вислу, одна часть их могла направиться в Грецию, другая же могла населить Германию и Галлию; это является выводом из гипотезы, предполагающей, что европейцы пришли из Азии. Сарматский язык (предполагая, что это славянский), по крайней мере наполовину, либо германского происхождения, либо происходит от языка, общего с германским. По-видимому, нечто подобное имелось даже в финском языке, этом языке наиболее древних скандинавов, до того как германские народы, т. е. датчане, шведы и норвежцы, заняли все лучшие и самые близкие к морю места. Язык финнов, или северо-запада нашего континента, являющийся также языком лапландцев, распространен от Немецкого, или скорее Норвежского, моря до Каспийского (хотя и прерываясь славянскими народами, вклинившимися между ними); он родствен венгерскому, происходящему из стран, находящихся в настоящее время под владычеством московитян. Татарский же язык вместе с его видоизменениями, распространенный на северо-востоке

Азии, по-видимому, был языком гуннов и куманов, на нем же говорят узбеки, или тюрки, калмыки и монголы. Но все эти скифские языки имеют много общих корней как между собой, так и с нашими языками. Даже арабский (в который надо включить еврейский, древнепунический, халдейский, сирийский и эфиопский язык абиссинцев) имеет их в столь большом количестве и они столь очевидно похожи на наши, что этого нельзя приписать одной только случайности, ни даже одним только сношениям, а скорее всего переселениям народов. Таким образом, здесь нет ничего, что противоречило бы, а не подкрепляло бы скорее теорию об общем происхождении всех народов и об одном первичном коренном языке. Если еврейский или арабский наиболее приближается к нему, то он во всяком случае должен был претерпеть очень значительные изменения, и, по-видимому, тевтонский сохранил больше элементов естественного, или, выражаясь словами Якова Беме, адамического, языка; в самом деле, если бы мы имели первичный язык во всей его чистоте или достаточно сохранившимся, то в нем должно было бы обнаружиться его основание, будь то физические связи, будь то произвольное установление, но во всяком случае мудрое и достойное первого творца. Но если предположить, что наши языки производные, то в основе они все же имеют в себе нечто первичное, обнаруживающееся у них в связи с возникновением новых коренных слов, образовавшихся в них впоследствии случайным образом, но по физическим основаниям. Примером этого являются слова, означающие звуки животных или происходящие от этих звуков. Таково, например, латинское coaxare, применяемое к лягушкам, родственное немецкому couaquen или quaken. Звуки этих животных являются, вероятно, первичным корнем других слов немецкого языка. Действительно, так как эти животные производят большой шум, то в настоящее время слово это применяют к пустой и ничтожной болтовне, которую уменьшительно называют quakeler. Но, по-видимому, это же слово «quaken» некогда употреблялось в хорошем смысле и означало всякие звуки, произносимые ртом, не исключая и самой речи. И так как эти звуки или шумы животных являются признаком жизни и благодаря им узнают еще до того, как увидят, что имеется нечто живое, то слово «quek» на старонемецком означало «жизнь», или «живое», как в этом можно убедиться по самым старым книгам. Следы этого имеются также и в современном языке, так как Quecksilber означает

«живое серебро» т. е. ртуть, а erquicken значит «подкреплять» или как бы оживлять после какой-нибудь слабости или после тяжелого труда. Quäken на нижненемецком называют также некоторые сорняки, так сказать живые и бегающие, как выражаются по-немецки, которые легко размножаются и распространяются на полях заглушая злаки; по-английски же quikly означает «быстро», «живо». Таким образом, можно думать, что по отношению к этим словам немецкий язык может считаться первичным, так как у древних не было никакой нужды заимствовать из какого-нибудь другого источника звук, являющийся подражанием звуку лягушек. Есть и еще много других случаев, где дело обстоит так же. В самом деле, по-видимому руководясь естественным инстинктом, древние германцы, кельты и другие родственные им народы употребляли букву *r* для обозначения бурного движения и шума, какой производит этот звук. Это видно в словах ῥέω (fluo), rinnen, rüren (fluere), rutir (fluxion), Rhin, Rhône, Roer (Rhenus, Rhodanus, Eridanus, Rura), rauben (rapere, ravir), Radt (rota), radere (raser), rauschen (труднопереводимое на французский язык слово; оно означает шум, подобный шуму листьев или деревьев, колышимых ветром, или проходящих мимо животных, или шум, производимый волочащимся платьем), rekken (с силой растягивать), откуда происходит, что reichen означает «достигать», что der rick на том platdütsch, или нижнесаксонском наречии, на котором говорят около Брауншвейга, означает длинную палку или шест, служащий для развешивания чего-нибудь; что rige, reihe, rerula, regere относится к длине или прямой линии и что reck означало очень вытянутую и длинную вещь или человека, в частности великана, а затем могущественного и богатого человека, как это видно в слове reich у немцев и в ricco у романских народов. По-испански ricos hombres означает благородных или знатных. Это показывает в то же время, как благодаря метафорам, синекдохам и метонимиям изменяются значения слов, хотя и не всегда возможно проследить этот путь. Шум и бурное движение можно заметить также в слове «riss» (разрыв), с которым связаны латинское rumpo, греческое ῥήγνυμι, французское arracher (вырывать), итальянское straccio. Но подобно тому как звук r, естественно, означает бурное движение, звук l означает движение более мягкое. Поэтому мы видим, что дети и лица, для которых звук r слишком жёсток

и слишком труден для произношения, заменяют его звуком l, говоря, например, levelend pèle (достопочтенный отец). Это мягкое движение обнаруживается в словах leben (жить), laben (услаждать, оживлять), lind, lenis, lentus (медленный), lieben (любить), lauffen (быстро скользить, подобно текучей воде), labi (скользить: labitur uncta vadis abies [250]), legen (мягко класть), откуда происходит liegen (лежать), lage или laye (ложе, например каменное ложе), lay-stein (аспид), lego, ich lese — я поднимаю то, что положил (это обратное акту класть), а также я читаю и, наконец, у греков — я говорю; Laub (лист) — вещь легкоподвижная, куда относятся также lap, liel, lenken, luo, λύω (solvo), leien (на нижнесаксонском) — растворяться, таять, как снег, откуда происходит название реки Leine в Ганновере, которая, вытекая из горных стран, становится очень полноводной благодаря тающим снегам. Нет надобности приводить бесчисленное множество других подобных обозначений, доказывающих, что в происхождении слов есть нечто естественное, указывающее на некоторую связь между вещами и звуками и движениями голосовых органов; поэтому же звук l в соединении с другими словами образует уменьшительные у римлян, романских народов и верхнегерманцев. Однако не следует утверждать, что эту связь можно установить повсюду, так как слова «лев» (lion), «рысь» (lynx), «волк» (loup) отнюдь не означают чего-то нежного. Но здесь, может быть, обнаруживается связь с каким-нибудь другим качеством, а именно скоростью (lauf), которое заставляет бояться их и принуждать бежать, как если бы тот, кто видел приближение такого животного, кричал другим: «Lauf!» (беги!) Помимо того в силу различных обстоятельств и изменений большинство слов чрезвычайно преобразилось и удалилось от своего первоначального произношения и значения.

Ф и л а л е т. Еще один пример лучше разъяснит это.

Т е о ф и л. Вот Вам пример, достаточно наглядный и в то же время заключающий в себе несколько других примеров. Для этой цели может служить слово «глаз» (oeil) и родственные ему слова. Я начну несколько издалека, чтобы показать это. А (первая буква алфавита) с некоторым небольшим придыханием дает *ah*; так как выдох воздуха производит сначала достаточно ясный звук, а затем замирает, то этот звук, естественно, означает легкое дыхание (spiritum lenem), когда *a* и *h* не особенно сильны.

Отсюда берут свое происхождение слова αὦ, aer, aura, haugh, halare, haleine, ἄτμος, athen, odem (по-немецки). Но так как вода тоже жидкость и производит шум, то отсюда произошло (по-видимому), что *ah*, усиленное посредством удвоения, т. е. *aha*, или *ahha*, стало означать воду. Тевтонцы и другие кельты, чтобы лучше обозначить движение, приставили к *a* и *h* свое *w*, вот почему wehen, Wind (ветер) означает движение воздуха, a waten, vadum, water — движение воды или в воде. Но, возвращаясь к *aha*, надо сказать, что оно, как я указывал, является, вероятно, своего рода корнем, означающим воду. Исландцы, сохраняющие еще кое-что от древнескандинавского тевтонства, ослабили придыхание и говорят *aa*; другие усилили его и говорят *aken* (понимая под этим aix aquas grani), как это делали также римляне в их слове «aqua» [вода] и как делают немцы в некоторых местностях, употребляющие *ach* для обозначения воды в сложных словах. Так, Schwartzach означает «черная вода», Biberach — «бобровая вода». Вместо Wiser или Weser в старых документах употребляется Wiseraha, а древние обитатели говорили Wiserach, из чего римляне сделали Visurgis, подобно тому как из iler, ilerach они сделали ilargus. Наконец, из aqua, aiques, aune французы сделали eau [вода], которое они произносят «оо» и в котором ничего не остается от первоначального слова. Auwe, Auge означает в настоящее время у германцев место, часто заливаемое водой и пригодное для пастбищ (locus irriguus, pascuus), но в более тесном смысле оно означает остров, как в названии монастыря Reichenau (Augia Dives) и многих других. Это должно было иметь место у многих тевтонских и кельтских народов, так как отсюда произошло, что все то, что встречается как бы изолированным на некотором подобии равнины, получило название «auge» или «Ouge, oculus». Немцы так называют масляные пятна на воде, а у испанцев ojo означает «отверстие». Но auge, ooge, oculus, occhio и т. д. специально применялись преимущественно к глазу, образующему изолированное светящееся отверстие на лице; и несомненно отсюда происходит французское oeil (глаз), но происхождение его уже совсем неузнаваемо, по крайней мере если не следовать только что изложенному мною ходу соображений. По-видимому, из того же источника происходят греческие ὄμμα и ὄψις. У жителей Севера oe и oeland означают остров; некоторый след этого имеется в еврейском, где ʾλʾ, Ai значит «остров». Бошар [251] полагал, что финикияне заимствовали

отсюда название, данное ими, по его мнению, изобилующему островами Эгейскому морю. Augere, augmentation [умножение] также происходит от aune или auge, т. е. разлива вод, и точно так же ooken, auken на старосаксонском означало «умножать», а слово «Август», когда речь шла об императоре, переводилось через Ooker. Река около Брауншвейга, которая берет начало в горах Гарца и в которой вследствие этого часто происходят неожиданные паводки, носит название Ocker, а некогда она называлась Ouacra. Замечу мимоходом, что так как названия рек обыкновенно ведут свое начало от самой глубокой известной нам древности, то по ним лучше всего судить о старом языке и о древних жителях, вот почему они заслуживали бы специального исследования. И так как языки вообще являются самыми древними памятниками народов, возникшими до письменности и искусств, то они лучше всего свидетельствуют об их происхождении, родстве и переселениях. Вот почему правильно понятые этимологии были бы крайне интересны и важны; надо только сопоставлять языки нескольких народов и не делать слишком больших скачков от одного народа к другому, очень отдаленному, не имея для этого надлежащих оснований. При этом особенно полезно иметь в качестве свидетелей промежуточные народы. И вообще этимологии следует считать верными лишь в том случае, если имеется достаточное количество согласующихся свидетельств, в противном случае получается горопизирование.

Ф и л а л е т. Горопизирование? Что Вы хотите этим сказать?

Т е о ф и л. Так говорят потому, что странные и часто смехотворные этимологии Горопия Бекана [252], ученого врача XVI в., вошли в пословицу, хотя вообще он не очень ошибался, утверждая, что германский язык, который он называл кимврским, имеет столько же и даже больше признаков чего-то первичного, чем еврейский. Я припоминаю, что покойный Клауберг [253], превосходный философ, написал небольшую работу о происхождении германского языка, заставляющую сожалеть о том, что он не успел высказать по этому вопросу того, что обещал. Я сам высказал некоторые мысли по этому поводу [254], а кроме того, я побудил поработать над этим покойного Герхарда Майера [255], бременского теолога, к чему он и приступил, но смерть помешала ему в этом. Я надеюсь, однако, что читающая публика когда-нибудь еще воспользуется этим,

точно так же как и аналогичными работами знаменитого страсбургского юриста Шильтера [256], тоже недавно умершего. Во всяком случае несомненно, что язык и древности тевтонов имеют важное значение в большинстве исследований о происхождении, обычаях и древностях Европы. Я желал бы, чтобы ученые поработали также над уэльским, бискайским, славянским, финским, турецким, персидским, армянским, грузинским и другими языками, чтобы лучше установить гармонию между ними, которая, как я только что сказал, окажется особенно полезной при объяснении происхождения народов.

§ 2. **Ф и л а л е т.** Это важная задача; но теперь пора оставить *материальную сторону слов* и вернуться к формальной, т. е. к значению их, общему в различных языках. Вы согласитесь со мной, во-первых, в том, что когда человек говорит с другим человеком, то он хочет выразить свои собственные идеи, так как слова не могут применяться им к тому, чего он не знает. И пока человек не получит идей из своего собственного опыта, он не может допустить, что они согласуются с качествами вещей или с понятиями других людей.

Т е о ф и л. Верно, однако, что мы очень часто предпочитаем обозначать то, что думают другие, а не то, что думаем мы сами, как это очень часто бывает у мирян, вера которых слепа. Я согласен, однако, что мы всегда понимаем нечто общее, как бы ни была глуха и лишена смысла мысль. По меньшей мере мы стараемся располагать слова, как это делают другие, довольствуясь верой, что в случае необходимости мы сумеем усвоить их смысл. Таким образом, мы являемся иногда лишь переводчиками мыслей или передатчиками слов другого, совершенно так, как если бы это было письмо; и это происходит гораздо чаще, чем мы думаем.

§ 3. **Ф и л а л е т.** Вы правы, добавляя, что всегда понимают нечто общее, каким бы тупицей ни быть. Ребенок, заметивший только блестящий желтый цвет в том, что, как он слышит, взрослые называют золотом, зовет золотом тот же самый цвет на хвосте павлина, между тем как другие прибавят к этому большой вес, ковкость и плавкость.

Т е о ф и л. Я согласен с этим; но часто идея предмета, о котором идет речь, еще более обща, чем идея этого ребенка, и я нисколько не сомневаюсь, что слепой может толково рассуждать о цветах и произносить речь в похвалу

свету, которого он не знает, поскольку он изучил его действия и условия.

§ 4. Филалет. Ваше замечание очень правильно. Часто случается, что люди относят свои мысли больше к словам, чем к вещам, а так как большинству этих слов мы научились до того, как узнали обозначаемые ими идеи, то не только дети, но и взрослые часто говорят как попугаи.

§ 5. Однако люди обыкновенно думают, что они обозначают свои собственные мысли, и, кроме того, они приписывают словам тайное отношение к словам других людей и даже к самим вещам. Действительно, если бы тот, с кем мы разговариваем, связывал произносимые нами звуки с другой идеей, то это значило бы говорить на двух разных языках; впрочем, мы не останавливаемся долго на исследовании того, каковы идеи других людей, и предполагаем, что наша идея и есть та, которую связывают с тем же словом как простой народ, так и образованные люди страны.

§ 6. Это особенно имеет место по отношению к простым идеям и модусам; но что касается субстанций, то в этом случае в особенности полагают, что слова означают также реальность вещей.

Теофил. Субстанции и модусы одинаково представляются идеями, а вещи, точно так же как и идеи, и в том и в другом случае обозначаются словами; поэтому я не вижу здесь особой разницы, кроме той, что идеи субстанциальных вещей и чувственных качеств более неизменны. Впрочем, иногда именно наши идеи и мысли являются предметом наших речей, составляя ту самую вещь, которую хотят обозначить [257], и понятия, являющиеся результатом рефлексии, играют бо́льшую роль, чем думают, в понятиях вещей [258]. Иногда о словах говорят даже в материальном смысле, так что как раз в этом случае нельзя подставить на место слова его значение или отношение к идеям или вещам. Это случается не только если говорят в качестве грамматика, но также если говорят в качестве лексикографа, давая объяснение какого-нибудь слова.

Глава III
ОБ ОБЩИХ ТЕРМИНАХ

§ 1. Хотя существуют только единичные вещи, но бо́льшая часть слов тем не менее состоит из *общих терминов,* так как невозможно (§ 2), чтобы каждая отдельная

вещь могла иметь свое особое, отдельное название; кроме того, для этого потребовалась бы такая чудовищная память, по сравнению с которой память некоторых полководцев, умевших назвать по имени всех своих солдат, была бы ничем. И это возросло бы до бесконечности, если бы каждое животное, каждое растение и даже каждый листик растения, каждое зерно, наконец, каждая песчинка, которые нам нужно было бы назвать, должны были получить свои названия. А как назвать части по видимости однородных вещей вроде воды и железа?

§ 3. Кроме того, эти особые названия были бы бесполезны, так как главная цель языка заключается в том, чтобы возбудить в душе того, кто меня слушает, идею, сходную с моей. Поэтому достаточно сходства, которое дается общими терминами.

§ 4. Одни только названия отдельных предметов не могли бы также служить ни для расширения наших знаний, ни для того, чтобы судить о будущем на основании прошлого или об одном индивиде на основании другого.

§ 5. Однако так как нам часто необходимо упоминать некоторых индивидов, в особенности человеческого рода, то мы пользуемся *собственными именами,* даваемыми также странам, городам, горам и другим различиям по месту. Дают же барышники имена своим лошадям, как и Александр своему Буцефалу, чтобы суметь отличить ту или иную отдельную лошадь, когда ее нет у них перед глазами.

Теофил. Эти замечания правильны, и некоторые из них совпадают с только что сделанными мною. Но я прибавлю в дополнение к тому, что я сказал, что *собственные имена первоначально были нарицательными,* т. е. что они произошли от общих названий, как имена Брут, Цезарь, Август, Капитон, Лентул, Пизон, Цицерон, Эльба, Рейн, Рур, Лейна, Окер, Буцефал, Альпы, Бреннер или Пиренеи. Известно, что первый Брут получил это имя вследствие своей кажущейся тупости, что Цезарем называли ребенка, извлеченного путем чревосечения из утробы матери, что название «Август» означало слово, выражающее почитание, что Капитон означало «большеголовый», как и Буцефал, что Лентул, Пизон и Цицерон были именами, дававшимися вначале тем, кто выращивал по преимуществу известные сорта овощей. Я говорил уже, что означают названия таких рек, как Рейн, Рур, Лейна, Окер; известно также, что в Скандинавии тоже все реки

называются Эльбами. Наконец, *Альпы* — это горы, покрытые снегом (чему соответствует album, blanc, [т. е. белый]), а Бреннер или Пиренеи означают большую высоту, так как bren у кельтов значило «высокий» или «глава» (как Бренн), подобно тому как brinck у немцев Нижней Саксонии еще сейчас значит «высота», и имеется Бреннер между Германией и Италией, подобно Пиренеям между Галлией и Испанией. Поэтому я решился бы утверждать, что почти все слова первоначально были общими терминами, так как очень редко может встретиться, чтобы без оснований придумывали специальное название для обозначения того или иного индивида. Можно, таким образом, сказать, что имена индивидов были видовыми именами, которыми за свои преимущества или за что-нибудь иное наделялся какой-нибудь индивид, вроде того как имя *Большеголовый* давалось тому из жителей города, который имел наибольшую голову или который считался самым уважаемым из всех известных большеголовых людей. Таким же образом даются даже родовые названия видам, т. е. мы довольствуемся общим или более неопределенным термином для обозначения более частных видов, если мы не обращаем внимания на отличия: так, например, мы довольствуемся общим названием «полынь», хотя существует столько различных видов ее, что один из Богенов[259] написал об этом специальную книгу.

§ 6. Ф и л а л е т. Ваши замечания относительно происхождения *собственных* имен совершенно справедливы, но если мы перейдем к происхождению *имен нарицательных* или общих терминов, то Вы, несомненно, согласитесь, что слова становятся общими, если они являются знаками общих идей, а идеи становятся общими, если путем абстракции отделить их от обстоятельств времени, места и других обстоятельств, которые могут *приурочить* их к тому или иному отдельному существованию.

Т е о ф и л. Я не отрицаю этого применения абстракций, но оно скорее пригодно, если подниматься от видов к родам, чем от индивидов к видам. В самом деле (как бы парадоксально это ни казалось), мы не можем обладать знанием индивидов и найти способ точного *определения* индивидуальности каждой вещи, не сохраняя ее самой, так как все обстоятельства могут повториться; самые незначительные различия остаются нами незамеченными; место и время не только не в состоянии служить для определения, но, наоборот, нуждаются сами для своего определения

в содержащихся в них вещах. Самое замечательное в этом то, что *индивидуальность* заключает в себе бесконечность, и только тот, кто в состоянии охватить ее, может обладать знанием принципа индивидуации той или иной вещи; это объясняется влиянием (в правильном его понимании), оказываемым друг на друга всеми вещами вселенной. Правда, этого не было бы, если бы существовали демокритовские атомы, но в таком случае не было бы также *разницы* между двумя *различными* индивидами с одинаковой фигурой и одинаковой величиной.

§ 7. Ф и л а л е т. Однако вполне очевидно, что у детей идеи лиц, с которыми они разговаривают (если остановиться на таком примере), подобны самим этим лицам и только единичны. Идеи матери и кормилицы отчетливо запечатлены в их душе; названия *«няня»* и *«мама»*, употребляемые детьми, относятся исключительно к этим лицам. Впоследствии, когда со временем дети заметят, что на свете очень много других существ, похожих на их отца и мать, они образуют идею, в которую, как они полагают, равно входят все эти отдельные индивиды, и этой идее они, подобно другим, дают название «человек».

§ 8. Таким же путем они приходят к более общим названиям и понятиям: так, например, новая идея животного образуется не от прибавления чего-нибудь, а лишь благодаря устранению формы и других особых свойств, присущих человеку, причем удерживается идея тела, обладающего жизнью, чувством и самопроизвольным движением.

Т е о ф и л. Отлично, но это лишь доказывает только что мною сказанное. Подобно тому как ребенок переходит посредством абстракции от наблюдения идеи «человек» к идее «животное», так он пришел от более специфической идеи, которую он наблюдал в лице своей матери или отца и ряда других людей, к идее человеческой природы. Чтобы убедиться в том, что он вовсе не имел точной идеи данного индивида, достаточно лишь учесть, что небольшое сходство способно легко его обмануть и заставить его принять за свою мать другую женщину. Вы знаете историю лже-Мартина Герра, обманувшего своим сходством в соединении с ловкостью жену и близких родственников подлинного Мартина Герра и долгое время сбивавшего с толку судей даже тогда, когда настоящий Герр уже явился.

§ 9. Ф и л а л е т. Таким образом, вся эта тайна родов и видов, с которой возятся так много в школах и на которую

вне их по справедливости обращают так мало внимания, вся эта тайна, повторяю, сводится исключительно к образованию более или менее обширных отвлеченных идей, которым дают определенные названия.

Т е о ф и л. Искусство группировать вещи в роды и виды имеет немаловажное значение и оказывает большую помощь как суждению, так и памяти. Вы знаете, какое значение это имеет в ботанике, не говоря о животных и других субстанциях и не говоря также о моральных и логических существах, как их некоторые называют. От этого зависит добрая часть порядка, и многие дельные авторы пишут так, что все их рассуждения могут быть сведены к делениям и подразделениям; при этом они пользуются методом, имеющим отношение к родам и видам и служащим не только для запоминания вещей, но и для того, чтобы находить их. И те, кто расположили всякого рода понятия по определенным категориям и подразделениям, сделали очень полезное дело.

§ 10. Ф и л а л е т. При определении слов мы пользуемся родовым именем или ближайшим общим термином; делается это для того, чтобы избавиться от перечисления различных простых идей, обозначаемых этим родовым именем, а иногда, может быть, и от стыда сознаться в своей неспособности сделать это перечисление. Но хотя определение через *род* и *видовое отличие,* как выражаются логики, есть кратчайший путь, однако, на мой взгляд, можно сомневаться в том, чтобы это был наилучший путь; во всяком случае это не единственный путь. В определении человека как разумного животного (определении, которое, не будучи, пожалуй, самым точным, однако в достаточной мере служит настоящей цели) вместо слова «животное» можно было бы поставить его определение. Это показывает, как мало необходимо правило, требующее, чтобы *определение состояло из рода и видового отличия,* и как незначительна выгода от его строгого применения. И языки не всегда образовывались в согласии с правилами логики, чтобы значение каждого термина можно было ясно и точно выразить двумя другими терминами; составители этого правила поступили дурно, дав нам так мало согласных с ним определений.

Т е о ф и л. Я согласен с Вашими замечаниями; однако по многим соображениям было бы лучше, если бы определения состояли из двух терминов; это, несомненно, значительно сократило бы работу, и все деления можно

было бы свести к дихотомиям, являющимся лучшим видом делений и оказывающим большую помощь изобретательству, суждению и памяти. Однако я не думаю, что логики всегда требуют, чтобы родовое имя или видовое отличие указывались одним словом; так, например, термин *«правильный многоугольник»* может сойти за родовое имя квадрата, а в случае круга родовым именем может быть плоская криволинейная фигура; видовое отличие заключалось бы тогда в том, что все точки окружности одинаково удалены от определенной точки — центра. Впрочем, следует еще заметить, что очень часто *родовое имя* может быть заменено *видовым отличием,* а *отличие — родовым именем.* Так, например, квадрат есть правильный четырехугольник, или четырехугольная правильная фигура, и, следовательно, родовое имя и видовое отличие различаются только как существительное и прилагательное; то же самое было бы, если бы вместо того, чтобы сказать «человек есть обладающее разумом животное» (animal raisonnable), язык позволял сказать, что «человек есть обладающий животностью разум» (rational animable), т. е. разумная субстанция, наделенная животной природой, между тем как духи — это разумные субстанции, природа которых не животна или не обща им с животными. Возможность этой замены родового имени видовым отличием и обратно зависит от изменения порядка подразделений.

§ 11. Ф и л а л е т. Из только что сказанного мною следует, что то, что называют *общим* и универсальным, вовсе не принадлежит действительному существованию вещей, а создано разумом.

§ 12. Сущности каждого вида не что иное, как отвлеченные идеи.

Т е о ф и л. Мне не вполне ясна необходимость этого вывода, так как общность состоит в сходстве единичных вещей между собой, а сходство это есть реальность.

§ 13. Ф и л а л е т. Я уже сам собирался Вам сказать, что эти виды основаны на сходствах.

Т е о ф и л. Почему же в таком случае нам не искать в сходстве также сущность родов и видов?

§ 14. Ф и л а л е т. Мое утверждение, что сущности являются созданиями разума, покажется менее странным, если принять во внимание, что во всяком случае имеются сложные идеи, представляющие у разных людей очень часто различные собрания простых идей, и то, чем

является, например, *скупость* в понимании одного человека, не есть скупость в понимании другого.

Т е о ф и л. Сознаюсь Вам, что редко я так мало признавал силу Ваших выводов, как в данном случае, и меня это огорчает. Если люди не согласны в значении слова, то разве это меняет самые вещи или их сходства? Если один применяет слово «скупость» к одному сходству, а другой — к другому, то это будут два различных вида, обозначенные одним и тем же словом.

Ф и л а л е т. Даже когда дело касалось самого близкого нам вида субстанций, с которыми мы имеем самое тесное знакомство, то не раз возникали сомнения относительно рожденного женщиной плода, человек ли это или нет, вплоть до того, что спорили, нужно ли кормить его и крестить; этого не могло бы быть, если бы отвлеченная идея или сущность, к которой относится название «человек», была делом природы, а не изменчивым и неопределенным собранием простых идей, соединяемых разумом вместе,— собранием, с которым он связывает известное название, после того как обобщил его путем отвлечения. Таким образом, в действительности каждая отдельная отвлеченная идея есть отдельная сущность.

Т е о ф и л. Извините меня, если я скажу Вам, что Ваша речь ставит меня в затруднительное положение, так как я не вижу в ней никакой связи. Если мы не всегда можем судить по внешности о внутренних сходствах, то разве они от этого менее реальны? Если сомневаются, человек ли урод, то потому, что сомневаются в его разуме. Когда убедятся, что он обладает разумом, то теологи велят его крестить, а юристы — кормить. Правда, можно спорить о низших видах в логическом смысле, которые изменяются благодаря случайностям внутри одного и того же физического вида или родовой группы, но нет никакой надобности определять их; их можно даже изменять до бесконечности, как это видно по большому разнообразию апельсинов и лимонов, которые знатоки умеют различать по названиям и отличать. То же самое происходило с тюльпанами и гвоздиками, когда эти цветы были в моде. Впрочем, соединяют ли люди те или иные идеи или нет и даже соединяет ли их в действительности природа или нет, это не имеет никакого значения для сущностей, родов и видов, так как дело идет в таком случае о возможностях, независимых от нашей мысли.

§ 15. Ф и л а л е т. Обыкновенно предполагают реальное строение вида, к которому принадлежит каждая вещь, и нет сомнения, что должен существовать такой вид, от которого должна зависеть каждая совокупность простых идей или качеств, сосуществующих в этой вещи. Но так как, очевидно, вещи распределяются по *классам* или *видам* под известными названиями лишь постольку, поскольку они соответствуют известным абстрактным идеям, с которыми мы связали это название, то *сущность* каждого рода или вида оказывается тоже не чем иным, как абстрактной идеей, обозначенной родовым или видовым названием. И в таком смысле слово «сущность» употребляется чаще всего. По-моему, было бы неплохо обозначать эти два рода сущностей двумя различными словами и называть первую сущность *реальной*, а вторую — *номинальной*.

Т е о ф и л. Мне кажется, что Вы вводите чрезвычайное новшество в обычное словоупотребление. До сих пор действительно говорили о номинальных и каузальных, или реальных, определениях, но, насколько я знаю, только о реальных сущностях. Если же и говорили о номинальных сущностях, то имея в виду ложные и невозможные сущности, которые только кажутся сущностями, но в действительности не являются таковыми. В качестве примера этого можно было бы взять сущность правильного десятигранника, т. е. правильного тела, ограниченного десятью плоскостями. Сущность есть на самом деле не что иное, как возможность того, что полагают. То, что считают возможным, выражается определением, но это определение только номинально, если оно не выражает в то же время возможности, так как в этом случае можно сомневаться, выражает ли данное определение нечто реальное, т. е. возможное, пока опыт не придет нам на помощь и не покажет этой реальности a posteriori, если вещь действительно находится в мире. Этого достаточно при отсутствии основания, которое позволило бы познать реальность a priori, выяснив возможную причину или происхождение определяемой вещи. Таким образом, мы не вольны соединять идеи, как нам хочется; производимое нами сочетание должно оправдываться либо разумом, показывающим возможность его, либо опытом, показывающим его действительность, а, следовательно, также возможность. Для того чтобы лучше отличать сущность от определения, следует принять во внимание, что у вещи только одна сущность, но зато несколько определений ее, выражающих ту же самую сущность, подобно тому как то же самое

строение или тот же самый город могут быть представлены различными изображениями в зависимости от того, с какой стороны их рассматривают.

§ 18. Ф и л а л е т. Я думаю, Вы согласитесь со мной, что в простых идеях и в идеях модусов реальная и номинальная сущности всегда тождественны, но они всегда совершенно различны в идеях субстанций. Так, фигура, ограничивающая пространство тремя прямыми, есть и реальная и номинальная сущность треугольника, так как это не только отвлеченная идея, с которой связано общее название, но также истинная сущность, или существо самой вещи, основание, из которого вытекают ее свойства и с которым они связаны. Совсем не то с золотом. Реальное строение его частей, от которого зависят его цвет, вес, плавкость, огнеупорность и т. д., нам неизвестно, и так как мы не имеем никакой идеи этого строения, то не имеем и никакого названия, которое было бы знаком его. Между тем это те качества, на основании которых эта вещь называется золотой и которые являются ее номинальной сущностью, т. е. которые дают ей право на это название.

Т е о ф и л. Я предпочел бы утверждать, согласно общепринятому словоупотреблению, что сущность золота есть то, что делает его золотом и что придает ему те чувственные качества, на основании которых мы узнаем его и которые составляют его *номинальное определение;* между тем как мы имели бы *реальное* и *каузальное определение* его, если бы могли объяснить эту внутреннюю структуру или устройство. Однако номинальное определение здесь является также и реальным, но не само по себе (так как оно не раскрывает a priori возможности или происхождение тела), а благодаря опыту, так как мы на опыте узнаем, что есть тело, в котором все эти качества соединены вместе; без этого можно было бы сомневаться, совместим ли такой большой вес с такой ковкостью, подобно тому как можно до сих пор сомневаться, возможно ли стекло, которое было бы ковким в неразогретом состоянии. Я не согласен, впрочем, с Вашим мнением, что здесь есть разница между идеями субстанций и идеями предикатов, а именно что определения предикатов (т. е. модусов и объектов простых идей) всегда в одно и то же время реальны и номинальны, а определения субстанций лишь номинальны. Я охотно соглашаюсь с тем, что труднее иметь реальные определения тел, являющихся субстанциальными сущностями, так как их внутреннее строение менее заметно. Но это относится не ко всем

субстанциям, так как мы обладаем столь же глубоким познанием истинных субстанций или единиц (как Бог или душа), как и большинства модусов. Впрочем, существуют предикаты, которые столь же мало известны, как и внутреннее строение тел; так, например, желтое или горькое — это объекты простых идей или наглядных представлений, а мы тем не менее обладаем лишь неотчетливым знанием их. Это встречается даже в математике, где один и тот же модус может иметь как номинальное определение, так и реальное. Не многим удалось правильно объяснить, в чем состоит отличие этих двух видов определений, которое должно также обнаружить различие между сущностью и свойством. По-моему, это отличие состоит в том, что реальное определение показывает возможность определяемого, чего не дает номинальное определение. Определение двух *параллельных прямых* как находящихся в одной и той же плоскости и никогда не пересекающихся, хотя бы их продолжать до бесконечности, есть лишь номинальное определение, так как прежде всего можно было бы усомниться, возможно ли это. Но лишь только мы поняли, что можно провести на плоскости прямую, параллельную другой данной прямой, если только следить за тем, чтобы острие карандаша, чертящего параллельную линию, оставалось всегда на одинаковом расстоянии от данной прямой, как мы тотчас же видим, что это вещь возможная, и узнаем, почему они обладают свойством никогда не пересекаться, составляющим их номинальное определение, но являющимся признаком параллелизма лишь тогда, когда обе линии прямые, между тем как если бы хоть одна из них была кривой, то они могли бы никогда не пересечься и однако не были бы в силу этого параллельными.

§ 19. Ф и л а л е т. Если бы сущность была чем-то иным, чем отвлеченная идея, то она не была бы извечной и нетленной. Может быть, не существует в мире единорога, сирены, точной окружности.

Т е о ф и л. Я уже сказал Вам, что сущности вечны, так как дело идет при этом только о возможностях.

Г л а в а IV

О НАЗВАНИЯХ ПРОСТЫХ ИДЕЙ

§ 2. Ф и л а л е т. Признаюсь Вам, что я всегда считал произвольным образование модусов; но что касается

простых идей и идей субстанций, то я был убежден, что помимо возможности эти идеи должны обозначать также некоторое реальное существование.

Т е о ф и л. Я не вижу в этом никакой необходимости. Бог имеет идеи до создания предметов этих идей, и ничто не мешает ему наделить также этими идеями разумные творения; не существует даже точного доказательства того, что предметы наших чувств и простых идей, представляемые нам нашими чувствами, находятся вне нас. Это особенно относится к тем, кто считает вместе с картезианцами и нашим знаменитым автором, что наши простые идеи чувственных качеств совершенно не похожи на то, что находится вне нас, в предметах; следовательно, нет ничего, что заставляло бы эти идеи быть основанными на какомнибудь реальном существовании.

§ 4, 5, 6, 7. Ф и л а л е т. Во всяком случае согласитесь со мной относительно другого различия между простыми и сложными идеями, состоящего в том, что названия *простых идей* не могут быть определены, между тем как названия сложных идей могут; в самом деле, определения должны содержать больше одного термина, каждый из которых означает какую-нибудь идею. Таким образом, мы видим, что может и что не может быть определено и почему определения не могут идти до бесконечности; на это, насколько я знаю, никто до сих пор не обратил внимания.

Т е о ф и л. В небольшом «Опыте об идеях», помещенном лет 20 назад в лейпцигских «Acta eruditorum» [260], я также отметил, что простые термины не могут иметь номинальных определений. Но в то же время прибавил к этому, что если термины просты лишь на наш взгляд (потому что у нас нет способа проанализировать их так, чтобы дойти до первичных, составляющих их восприятий), как теплое, холодное, желтое, зеленое, то они могут получить реальное определение, которое может объяснить причину их. Так реальное определение *зеленого* — это состоящее из хорошо смешанного синего с желтым, хотя зеленое не более доступно номинальному определению, из которого можно было бы узнать его, чем желтое и синее. Напротив, простые сами по себе термины, т. е. такие, о которых мы имеем ясное и отчетливое понятие, не могут получить ни реального, ни номинального определения. В названном небольшом «Опыте», помещенном в лейпцигских «Acta», Вы найдете краткое объяснение обоснования большей части теории, касающейся разума.

§ 7, 8. Ф и л а л е т. Стоило бы объяснить этот пункт и указать, что́ может быть определено и что́ нет; я склонен считать, что из-за того, что об этом не думают, возникают часто большие споры и в высказывания людей вносится много бессмыслицы. Эти знаменитые пустяки, вокруг которых поднимают столько шума в школах, возникли из-за невнимания к этому различию в наших идеях. Наибольшие искусники в определениях вынуждены были оставить без определений бо́льшую часть простых идей, а когда они попытались это сделать, то потерпели неудачу. Разве мог, например, человеческий ум придумать более вычурную бессмыслицу, нежели содержащуюся в следующем определении Аристотеля: *«Движение есть акт потенциально существующего, поскольку оно существует потенциально»* [261].

§ 9. Современные философы, определяющие движение как «переход с одного места на другое», лишь поставили один синоним вместо другого.

Т е о ф и л. Я уже указывал в одной из наших прежних бесед [262], что у Вас считаются простыми многие идеи, отнюдь не являющиеся простыми; к числу их относится и *движение*, которое, по-моему, может быть определено; и не следует презирать определения, гласящего, что это есть перемена места. Определение Аристотеля не так нелепо, как думают, если принять во внимание, что греческое *κίνησις* у Аристотеля означало не то, что мы называем *движением*, а то, что мы выразили бы словом *изменение*. Вот почему он дает ему такое отвлеченное и метафизическое определение, между тем как то, что мы называем движением, у него называется φορὰ и находится среди разновидностей изменения τῆς κινήσεως [263].

§ 10. Ф и л а л е т. Но Вы во всяком случае не станете оправдывать другого определения того же автора, касающегося *света* и гласящего, что это «акт прозрачного» [264].

Т е о ф и л. Я так же, как и Вы, нахожу его совершенно бесполезным. Аристотель слишком часто пользуется словом *акт*, которое нам говорит очень мало. *Прозрачное* — это для него среда, через которую можно видеть, а свет, по его мнению, состоит в действительном прохождении. Пусть так!

§ 11. Ф и л а л е т. Мы согласны, таким образом, в том, что нельзя иметь номинальных определений наших простых идей, подобно тому как нельзя узнать вкус ананаса по описаниям путешественников, так как мы должны были бы

в таком случае уметь пробовать вещи ушами, подобно Санчо Пансе, обладавшему способностью видеть Дульцинею посредством слуха, или подобно тому слепому, который, наслышавшись о блеске багряного цвета, решил, что он должен быть похож на звук трубы.

Т е о ф и л. Вы правы, и все путешественники мира не могли бы дать своими описаниями того, чем мы обязаны одному немецкому дворянину, успешно выращивающему в трех милях от Ганновера, почти у самого берега Везера, ананасы и открывшему способ разведения их, так что мы, возможно, когда-нибудь будем иметь их на своей почве в таком же изобилии, как и португальские апельсины, хотя при этом вкус их, по-видимому, ухудшится.

§ 12, 13. Ф и л а л е т. Совершенно иначе обстоит дело со сложными идеями. Слепой может понять, что такое статуя, а человек, никогда не видевший радуги, мог бы понять, что это такое, если только он видел цвета, из которых она состоит.

§ 15. Однако хотя простые идеи неопределимы, тем не менее это не мешает им быть всего менее сомнительными, так как опыт дает больше, чем определение.

Т е о ф и л. Однако некоторую трудность представляют идеи, которые являются простыми лишь на наш взгляд. Так, например, трудно было бы точно указать границы синего и зеленого и вообще различить очень близкие цвета, между тем как мы можем иметь точные понятия о терминах, которыми пользуются в арифметике и геометрии.

§ 16. Ф и л а л е т. Простые идеи обладают еще той особенностью, что в том, что логики называют *предикаментальной линией*, они имеют немного ступеней от низшего вида до высшего рода. Это происходит оттого, что низший вид состоит только из одной простой идеи и из него нельзя ничего устранить. Так, например, из идей белого и красного ничего нельзя выпустить, для того чтобы найти одно общее для них явление; вот почему их охватывают вместе с желтым и другим родовым именем, или названием, *«цвет»*. А когда хотят образовать еще более общий термин, обнимающий также звуки, вкусы и осязательные свойства, то прибегают к общему термину *качество* в его обычном значении, чтобы отличить эти качества от протяжения, числа, движения, удовольствия и страдания, которые воздействуют на дух и доставляют ему свои идеи более чем одним чувством.

Т е о ф и л. Я хочу сказать еще несколько слов по поводу этого замечания. Я надеюсь, что в этом случае, как и в других, Вы отнесетесь ко мне с надлежащей справедливостью и поверите, что это происходит отнюдь не из духа противоречия, а потому, что этого, кажется, требует сам предмет. То, что идеи чувственных качеств обнаруживают так мало взаимного подчинения и так мало способны к подразделениям, совсем не преимущество, так как это происходит только оттого, что мы их мало знаем. Но уже одно то, что общо всем цветам, а именно что все они видимы глазами, что все они проникают через те тела, через которые видимы некоторые из них, и что они отражаются гладкими поверхностями тел, не пропускающими их, показывает, что можно кое-что отнять от идей, которые мы о них имеем. Можно даже с полным основанием делить цвета *на крайние* (из которых один — белый — *положителен*, а другой — черный — *отрицателен*) и на *средние*, которые мы называем еще *цветами* в узком смысле [265] и которые возникают благодаря преломлению света. Можно еще подразделить на цвета выпуклой и вогнутой сторон преломленного луча света. Эти деления и подразделения цветов имеют немаловажное значение [266].

Ф и л а л е т. Но как можно найти роды для этих простых идей?

Т е о ф и л. Так как они просты лишь по видимости, то они сопровождаются известными, связанными с ними обстоятельствами, хотя бы эта связь оставалась не понятой нами; эти обстоятельства содержат кое-что поддающееся объяснению и доступное анализу, что в свою очередь дает надежду, что когда-нибудь можно будет открыть причины этих явлений. Благодаря этому в наших восприятиях чувственных качеств, равно как и чувственных масс, имеется своего рода *плеоназм*, состоящий в том, что мы имеем больше чем одно понятие об одном и том же предмете. Золото можно номинально определить различным образом: можно сказать, что это самое тяжелое из известных нам тел, что оно самое ковкое, что это плавкое тело, выдерживающее сопротивление пробирной купели и азотной кислоты, и т. д. Каждый из этих признаков хорош и достаточен для распознания золота, по крайней мере до поры до времени и при нынешнем состоянии знания об известных нам телах, пока не найдется более тяжелого тела, каким некоторые химики считают философский камень, или пока нельзя будет обнаружить лунного серебра

(lune fixe) — металла, который обладает, как говорят, цветом серебра и почти всеми другими качествами золота и который, по словам г. Бойля [267], ему как будто удалось получить. Поэтому можно сказать, что все наши определения вещей, которые мы знаем только эмпирически, лишь временны, как я уже раньше, кажется, заметил. Таким образом, мы действительно не знаем на основании логического доказательства, может ли возникнуть какой-нибудь цвет путем одного только отражения, без преломления и не находятся ли цвета, которые мы до сих пор замечали в вогнутости угла обыкновенного преломления, в выпуклости какого-то неизвестного до сих пор преломления, и наоборот. Таким образом, простая идея синего могла бы быть отделена от родового понятия, к которому мы ее отнесли на основании нашего опыта. Однако полезно остановиться на синем, как оно дано нам, и на сопутствующих ему обстоятельствах. Ценно уже то, что они дают нам отправные точки для образования родов и видов.

§ 17. Филалет. Но что Вы скажете по поводу замечания, что так как простые идеи заимствованы от бытия вещей, то они совершенно непроизвольны, между тем как идеи смешанных модусов совершенно произвольны, а идеи субстанций — произвольны в известной мере?

Теофил. Я полагаю, что произвольное содержится только в словах, а вовсе не в идеях, так как они выражают только возможности. Так, например, если бы даже никогда не было отцеубийства и если бы даже все законодатели так же умалчивали о нем, как и Солон, то тем не менее отцеубийство было бы возможным преступлением и идея его была бы реальной, так как идеи извечно существуют в Боге и находятся даже в нас, прежде чем мы действительно о них подумаем; я показал уже это в одной из наших первых бесед. Если кто-нибудь захочет понимать идеи только как действительные человеческие мысли, то он волен в этом, но тогда он без оснований пойдет против принятого словоупотребления.

Глава V
О НАЗВАНИЯХ СМЕШАННЫХ МОДУСОВ И ОТНОШЕНИЙ

§ 2, 3 и сл. Филалет. Но не образует ли дух смешанные идеи, соединяя по своему усмотрению простые идеи и не нуждаясь в реальном образце, между тем как

простые идеи возникают у него не по выбору, а в силу реального существования вещей? Не замечает ли он часто смешанную идею до существования вещи?

Теофил. Если Вы принимаете идеи за действительные мысли, то Вы правы; но я не вижу никакой надобности применять Ваше различение к тому, что касается самой формы или возможности этих мыслей, а мы именно с этим имеем дело в идеальном мире, который мы отличаем от мира существующего. Реальное существование вещей, которые не необходимы, является делом факта, или истории, между тем как знание возможностей и необходимостей (так как *необходимое* — это то, противоположное чему *невозможно*) составляет демонстративные науки.

Филалет. Но разве между идеями *убийства* и *человека* бо́льшая связь, нежели между идеями убийства и овцы? Состоит ли отцеубийство из более связанных между собой понятий, чем детоубийство? Разве то, что англичане называют stabbing, т. е. убийство путем нанесения колотой раны, которое считается у них более тяжелым преступлением, чем убийство путем нанесения рубленой раны, разве такое убийство более естественно, чтобы заслужить особого названия и идеи, которых не дали, например, убийству овцы или убийству человека путем нанесения рубленой раны?

Теофил. Если речь идет только о возможностях, то все эти идеи одинаково естественны. Тот, кто видел, как убивают овец, получил в мысли идею этого акта, хотя он не дал ему никакого названия [268] и не удостоил его своим вниманием. Почему же ограничиваться названиями, когда дело идет о самих идеях, и почему мы должны заниматься достоинством идей смешанных модусов, когда речь идет об этих идеях вообще?

§ 8. Вследствие того что люди произвольно создают различные виды смешанных модусов, в одном языке встречаются слова, не имеющие соответствующих слов в другом языке. В других языках нет слова, соответствующего употреблявшемуся римлянами слову «versura» или слову «corban» [269], употреблявшемуся евреями. Латинские слова «hora», «pes», «libra» смело переводят словами «час», «нога», «фунт», однако соответствующие идеи римлян резко отличались от наших.

Теофил. Я вижу, что ряд вопросов, обсуждавшихся нами, когда речь шла о самих идеях и их видах, снова возникает теперь в связи с названиями этих идей. Ваше

замечание правильно в отношении названий и в отношении человеческих нравов, но оно ничего не меняет в отношении наук и природы вещей. Действительно, тот, кто написал бы всеобщую грамматику, поступил бы хорошо, перейдя от сущности языков к рассмотрению их в том виде, как они реально существуют, и к сравнению грамматик различных языков, подобно тому как автор, пожелавший написать трактат об основанном на разуме общем праве, поступил бы правильно, проведя параллели с законами и обычаями различных народов; это было бы полезно не только на практике, но и в теории и дало бы возможность самому автору обратить внимание на ряд вещей, которые в противном случае ускользнули бы от его взора. Но в самой науке, рассматриваемой отдельно от ее истории и ее реального существования, не имеет никакого значения, подчинялись ли люди требованиям разума.

§ 9. Филалет. Сомнительное значение слова *вид* делает неприятным для слуха некоторых людей утверждение, что виды смешанных модусов образуются разумом. Но я оставляю без рассмотрения вопрос, что устанавливает границы каждого *класса* или *вида*, так как оба этих слова для меня вполне синонимичны.

Теофил. Границы этих видов обычно устанавливаются природой вещей, как, например, видов человека и животного, рукоятки и лезвия. Но я согласен, что существуют понятия действительно произвольные. Примером может служить определение фута; в самом деле, так как прямая линия однообразна и неопределенна, то природа не указывает никаких границ ее. Существуют также неопределенные и несовершенные сущности, в определении которых играет роль мнение, как, например, когда спрашивают, каково наименьшее число волос, которое нужно оставить человеку, чтобы он не стал лысым; в древности это был один из софизмов [270], которым поражали противника:

Dum cadat elusus ratione ruentis acervi [271].

Но правильный ответ состоит в том, что природа не дала вовсе определения этого понятия и в нем играет роль мнение, что существуют лица, относительно которых можно сомневаться, лысы они или нет, и что есть такие, которых одни будут считать лысыми, а другие нет, подобно тому как Вы указывали, что лошадь, которая считалась бы маленькой в Голландии, будет считаться большой в Уэльсе.

Нечто подобное происходит даже и с простыми идеями; в самом деле, я только что отметил, что крайние границы цветов сомнительны. Есть также *сущности*, поистине *наполовину номинальные*, у которых название участвует в определении вещи. Так, например, степень или звание доктора, рыцаря, посланника, короля узнаются нами тогда, когда данное лицо получило признанное право пользоваться этим именем; иностранный посланник, какие бы большие полномочия он не имел и как бы ни была велика его свита, никогда не будет считаться *послом*, если верительные грамоты не дают ему этого звания. Но эти *сущности* и *идеи неопределенны, сомнительны, произвольны, номинальны* в смысле, несколько отличном от того, о котором Вы упоминали [272].

§ 10. Филалет. Но название, кажется, часто сохраняет сущности смешанных модусов, которые Вы не считаете непроизвольными; так, например, без слова «триумф» мы никогда не имели бы идеи того, что происходило у римлян в подобном случае.

Теофил. Я согласен, что слово служит для привлечения внимания к вещам, для сохранения памяти о них и фактического знания их, но это ничего не меняет в рассматриваемом нами вопросе и вовсе не делает сущности номинальными, и не понимаю, почему Ваши единомышленники так настаивают на том, что сами сущности зависят от выбора названий. Было бы желательно, чтобы Ваш знаменитый автор, вместо того чтобы настаивать на этом, подробнее занялся идеями и модусами и развернул и классифицировал разновидности их. Я с удовольствием и пользой последовал бы за ним по этому пути, так как он, несомненно, многое объяснил бы нам.

§ 12. Филалет. Когда мы говорим о *лошади* или *железе*, мы рассматриваем их как вещи, которые доставляют нам первоначальные образцы наших идей; но когда мы говорим о смешанных модусах или по крайней мере о наиболее значительных из этих модусов, именно о *нравственных вещах*, как, например, о *справедливости*, *благодарности*, то мы считаем первоначальные образцы их существующими в духе. Вот почему мы говорим: *понятие* справедливости, умеренности, но не говорим: понятие лошади, камня.

Теофил. Образцы тех и других идей одинаково реальны. Духовные качества не менее реальны, чем телесные. Конечно, справедливости не видят так, как видят

лошадь, но ее понимают не хуже, а скорее даже лучше; она так же содержится в действиях, как прямота и кривизна в движении, независимо от того, обращают ли на нее внимание или нет. Для того чтобы показать Вам, что люди придерживаются в этом отношении моего мнения — и как раз самые способные и опытные люди,— я сошлюсь хотя бы на авторитет римских юристов, по пути которых пошли юристы всех других стран. Они называли эти смешанные модусы, или эти нравственные сущности, *вещами*, и в частности *бестелесными вещами*. Сервитуты, например (вроде права перехода через территорию своего соседа), назывались у них res incorporales; на них существовало право собственности, и их можно было приобрести путем длительного пользования ими, ими можно было обладать, и на них можно было заявлять притязания. Что касается слова *понятие*, то многие очень умные люди понимали его столь же широко, как и слово «идея»; латинское словоупотребление не противоречит этому, и я не знаю, противоречат ли этому французское и английское словоупотребления.

§ 15. Филалет. Следует также заметить, что люди узнают слова до того, как узнают идеи смешанных модусов, так как слово показывает, что данная идея заслуживает быть отмеченной.

Теофил. Это замечание справедливо, хотя, по правде говоря, в настоящее время дети с помощью словарей узнают обычно названия не только модусов, но также и субстанций, прежде чем они узнают вещи, и даже скорее названия субстанций, чем модусов, так как у этих словарей тот недостаток, что там имеются только *существительные*, а не *глаголы*, несмотря на то что хотя глаголы и означают модусы, но они более необходимы в разговоре, чем большинство слов, обозначающих отдельные субстанции.

Глава VI
О НАЗВАНИЯХ СУБСТАНЦИЙ

§ 1. Филалет. *Роды* и *виды* субстанций, как и других существ, являются лишь *классами* (sortes). Так, например, солнца принадлежат к классу звезд, именно они — неподвижные звезды; и не без основания полагают, что всякая неподвижная звезда показалась бы солнцем для человека, находящегося на надлежащем расстоянии от нее.

§ 2. То, что определяет границы каждого класса, есть его сущность. Сущность познается либо по внутренней структуре, либо по внешним признакам, благодаря которым мы узнаем ее и называем каким-нибудь определенным именем. Так, страсбургские часы можно знать и как часовщик, который их сделал, и как зритель, наблюдающий внешние проявления их работы.

Теофил. Если Вы выражаетесь так, то мне нечего Вам возразить.

Филалет. Я выражаюсь так, чтобы избежать возобновления споров между нами. Теперь я прибавлю, что сущность относится только к *классам*, а что касается индивидов, то нет ничего существенного. Какое-нибудь происшествие или болезнь могут изменить цвет моей кожи или мою наружность; лихорадка или падение могут отнять у меня разум и память; апоплексический удар может не оставить мне ни чувства, ни разума, ни даже жизни. Если меня спросят, существенно ли для меня обладать разумом, то я отвечу, что нет.

Теофил. Я полагаю, что есть нечто существенное для индивидов, и даже больше, чем обычно думают. Для субстанций существенно действовать, для сотворенных субстанций — подвергаться воздействию, для духов — мыслить, для тел — обладать протяжением и движением. Стало быть, существуют классы или виды, к которым индивид не может (по крайней мере естественным образом) перестать принадлежать, раз он к ним уже принадлежал, какие бы перевороты ни произошли в природе. Но существуют классы или виды случайные (я признаю это) для индивидов, и индивиды могут перестать [273] принадлежать к такому классу. Так, можно перестать быть здоровым, красивым, ученым и даже видимым и осязаемым, но не перестают обладать жизнью, органами и восприятием. Я достаточно говорил уже выше о том, почему людям кажется, что жизнь и мысль иногда прекращаются, хотя они не перестают продолжаться и действовать.

§ 8. Филалет. Многие индивиды, объединенные одним общим названием, считаются принадлежащими к одному и тому же виду, хотя они имеют совершенно различные качества, зависящие от их реального (особого) строения. Это без труда замечают все, кто исследует естественные тела. Химики часто убеждаются в этом на неудачных опытах, тщетно ища в куске сурьмы, свинца или

олова те качества, которые они нашли в других кусках этих минералов.

Теофил. Это совершенно верно, и я сам мог бы привести новые приметы этого. Написаны были целые книги de infido experimentorum chymicorum successu [274]. Но дело в том, что эти тела ошибочно принимаются за *сходные* и однообразные, между тем как они гораздо более смешанные, чем думают; действительно, в случае *разнородных* тел не поражаются различиям между индивидами, и врачи очень хорошо знают, как различны темпераменты и естественные склонности человеческих тел. Одним словом, никогда нельзя будет, как я уже заметил выше, найти последние логические виды, и два реальных и самостоятельных индивида одного и того же вида никогда не бывают совершенно схожи.

Филалет. Мы совершенно не замечаем всех этих различий, потому что не знаем небольших частиц и, следовательно, внутренней структуры вещей. Поэтому мы не пользуемся ими для определения классов или видов вещей; а если бы мы захотели сделать это с помощью сущностей или с помощью того, что схоластика называет субстанциальными формами, то мы уподобились бы слепому, желающему распределять тела по их цветам.

§ 11. Мы не знаем даже сущности духов; мы не могли бы образовать идей разновидностей ангелов, хотя мы хорошо знаем, что должны существовать различные виды духов. При установлении в наших идеях разницы между Богом и духами мы, кажется, также не пользуемся известным количеством простых идей, за исключением того, что мы приписываем Богу бесконечность.

Теофил. Согласно моей системе, есть еще и другая разница между Богом и сотворенными духами, а именно та, что, по моему мнению, все сотворенные духи должны обладать телами совершенно так же, как и наша душа имеет его.

§ 12. Филалет. Я во всяком случае полагаю, что между телами и духами существует следующая аналогия: подобно тому как нет *пустых* промежутков в ряду телесных существ, так нет их в ряду разумных существ. Начиная от нас и до самых низших вещей мы имеем очень постепенный спуск и непрерывный ряд вещей, в котором каждая следующая ступень весьма мало отличается от предыдущей. Есть крылатые рыбы, не чуждые воздуху, и есть живущие в воде птицы с холодной, как у рыб, кровью, мясо

которых так похоже по вкусу на рыбье, что благочестивые люди разрешают себе есть его в постные дни. Есть животные, столь близкие по своей природе к птицам и к млекопитающим, что они занимают середину между теми и другими. Земноводные одинаково близки и к земным и к водным животным. Тюлени живут и на земле, и в море, а у морских свиней теплая кровь и внутренности свиньи. Не говоря уже о россказнях о морских людях, *существуют звери*, у которых, по-видимому, столько же знания и разума, сколько и у иных людей. Животное и растительное царства так близки между собой, что если Вы возьмете самый несовершенный вид первого и самый совершенный вид второго, то едва ли заметите сколько-нибудь значительную разницу между ними. Спускаясь далее до *самых низших и наименее организованных частей материи*, мы найдем повсюду, что различные виды связаны между собой и отличаются друг от друга в степени, почти недоступной чувственному восприятию. А если мы обратим внимание на бесконечную мудрость и силу творца всех вещей, то у нас будет основание думать, что величественной гармонии вселенной и великой цели, а равно и бесконечной благости всемогущего зодчего соответствует, чтобы различные виды сотворенных существ восходили постепенно от нас к его бесконечному совершенству. Таким образом, мы имеем основание думать, что видов тварей, стоящих выше нас, гораздо больше, чем видов тварей, стоящих ниже нас, так как по степени совершенства мы гораздо дальше от бесконечного бытия Божия, чем от бытия, которое больше всего приближается к небытию. Однако у нас нет никакой ясной и отчетливой идеи всех этих различных видов.

Теофил. Я собирался в другом месте сказать нечто близкое к тому, что Вы только что изложили, но я рад, когда меня предупреждают и когда я слышу, что излагают вещи лучше, чем я мог бы это сделать. Выдающиеся философы занимались вопросом о том, utrum detur vacuum formarum [275], т. е. имеются ли возможные виды, которые, однако, не существуют и о которых природа как бы забыла. Я имею основание думать, что не все возможные виды совозможны во вселенной, как бы велика она ни была, и это относится не только к вещам, которые находятся вместе в одно и то же время, но даже и ко всему следованию вещей, т. е. я полагаю, что имеются необходимым образом виды, которые никогда не существовали и никогда не будут существовать, так как они несовместимы с тем следованием тварей,

которое избрал Бог. Но я думаю, что все вещи, которые допускала совершенная гармония вселенной, есть в ней. Утверждение, что имеются существа промежуточные между теми, которые далеки друг от друга, соответствует этой самой гармонии, хотя бы это и не всегда происходило на одной и той же планете или в одной и той же системе, и среднее между двумя видами является таковым иногда по отношению к определенным условиям, но не по отношению к иным. Птицы, столь отличные от людей в других отношениях, приближаются к ним речью, а если бы обезьяны умели говорить, подобно попугаям, то они были бы еще ближе. *Закон непрерывности* влечет за собой то, что природа не допускает пустоты в принятом ею порядке, но не всякая форма или вид годятся для любого порядка. Что касается духов, то так как, по моему мнению, все разумные твари имеют организованные тела, совершенство которых в силу предустановленной гармонии соответствует совершенству находящегося в этом теле разума или духа, то, чтобы понять кое-что из совершенства более высоких, чем мы, духов, очень полезно было бы также представить себе совершенства в органах тела, превосходящие совершенства наших тел. Вот где пригодится самое живое и самое богатое воображение, пользуясь итальянским термином, который я затрудняюсь перевести, invenzione la piu vaga [276], чтобы поднять нас над нами. И то, что я сказал в подкрепление моей теории гармонии, поднимающей божественные совершенства выше того, что до сих пор думали, будет полезно также и для получения несравненно более величественных, чем до сих пор, идей о творениях.

§ 14. Филалет. Возвращаясь к вопросу о ничтожной реальности видов даже у субстанций, я позволю себе спросить у Вас, принадлежит ли вода и лед к различным видам?

Теофил. Я же со своей стороны спрашиваю Вас, принадлежит ли золото, расплавленное в тигле, и золото, превращенное при охлаждении в слиток, к одному и тому же виду?

Филалет. Тот не отвечает на вопрос, кто ставит новый вопрос, qui litem lite resolvit [277]. Но тем самым Вы признаете, что сведение вещей к тому или иному виду относится исключительно к нашим идеям о них, и этого достаточно для различения их по названиям; но если предположить, что это различение основано на их реальном внутреннем строении и что природа различает существую-

щие вещи по их реальным сущностям, разделяя их на столько же видов, как это делаем мы, разделяя их на виды по тем или иным обозначениям, то мы впадаем в большие заблуждения.

Теофил. Есть некоторая двусмысленность в терминах «вид» или «существо другого вида», вызывающая все эти затруднения, и если мы устраним ее, то весь наш спор сведется, пожалуй, к спору о словах. Вид можно понимать в математическом и физическом смысле. В строго математическом понимании малейшее отличие, приводящее к тому, что две вещи не вполне во всем сходны, заставляет относить их к *различным видам*. Так, в геометрии все окружности относятся к одному и тому же виду, ибо все они совершенно подобны; по тем же соображениям все параболы относятся к одному и тому же виду; но иначе обстоит дело с эллипсами и гиперболами, так как существует бесконечное число классов или видов их, причем существует еще бесконечное число их в каждом виде. Все бесчисленные эллипсы, у которых расстояние между фокусами находится в одном и том же отношении к расстоянию между вершинами, относятся к одному и тому же виду; но так как отношения этих расстояний меняются лишь по величине, то все эти бесчисленные виды эллипсов составляют лишь один *род* и здесь нет больше никаких подразделений. Между тем у овала с тремя фокусами было бы бесконечное число таких *родов* и бесконечная бесконечность видов, так как каждый род имеет простую бесконечность их. В этом смысле два физических индивида никогда не будут совершенно подобны; мало того, один и тот же индивид будет переходить из одного вида в другой, так как он никогда не бывает больше одного момента вполне похожим на самого себя. Но люди, устанавливая физические виды, не придерживаются совсем этого строгого смысла, и от них зависит сказать, что масса, которую они сами могут заставить принять первоначальную форму, для них продолжает принадлежать к одному и тому же *виду*. Так, мы говорим, что вода, золото, ртуть, поваренная соль остаются тем, что они есть, и лишь скрываются при обычных превращениях. Но у органических тел или у растительных и животных видов мы определяем вид по происхождению, так что всякий сходный индивид, который происходит или мог бы произойти от одного и того же начала или семени, относится к тому же виду. У человека

помимо человеческого происхождения обращают еще внимание на качество разумного животного, и хотя имеются люди, остающиеся всю жизнь похожими на скотов, но все же предполагается, что это происходит не из-за недостатка способности или отсутствия принципа, а вследствие препятствий, сдерживающих развитие этой способности; но пока еще не пришли к определенному решению относительно всех внешних условий, которые следует признать достаточными для принятия этого предположения. Однако какие бы правила люди ни устанавливали для своих обозначений и для связанных с названиями прав, но если эти правила последовательны и разумны, то они основываются на действительности, и люди не могут представить себе таких видов, которые природа, содержащая в себе все возможности, не создала бы уже или не различила бы до них. Что касается внутреннего строения, то хотя нет такого внешнего признака, который не был бы основан на внутреннем строении, тем не менее один и тот же признак может иногда вытекать из двух различных структур; но при этом у них всегда будет нечто общее — то, что наши философы называют *ближайшей формальной причиной*. Но если бы этого даже не было, как если бы, например, согласно Мариотту [278], синий цвет радуги был совсем другого происхождения, чем синий цвет бирюзы, и у них не было бы общей формальной причины (в чем я отнюдь с ним не согласен) и если согласиться с тем, что некоторые вещи, заставляющие нас своими внешними признаками давать им особые названия, не имеют между собой ничего внутренне общего, то все же наши определения были бы основаны на реальных видах, так как сами явления (phenoménes) суть реальности. Мы можем, следовательно, сказать, что все, что мы истинным образом различаем или сравниваем, различает или связывает также и природа, хотя в ней имеются неизвестные нам различения и сравнения, которые могут быть лучше наших. Поэтому потребуется еще немало старания и опыта, чтобы определить роды и виды способом, достаточно близким к природе. Современные ботаники полагают, что различия, основанные на формах цветов, наиболее приближаются к естественному порядку, но они все еще наталкиваются при этом на большие затруднения. Надо было бы производить сравнения и классификации, руководствуясь не только одним-единственным принципом вроде только что приведенного мною, который основывается на формах цветов и который, может быть, является наиболее пригодным из всех существующих в качестве приемлемой и удобной системы для обучения, но руководствуясь также и другими принципами, основанными на других частях и свойствах растений. Всякий принцип сравнения заслуживает особой классификации; в противном случае было бы упущено много второстепенных родов и много полезных сравнений, различий и наблюдений. Но чем глубже будут изучать вопрос о происхождении видов и чем больше будут руководствоваться при классификации соответствующими этому условиями, тем больше будут приближаться к естественному порядку. Вот почему, если окажется правильной догадка некоторых знатоков [279], что у растения кроме уже известного *зерна* или семени, соответствующего яйцу животного, имеется еще другое семя, которое заслуживает названия мужского семени, т. е. что у них имеется пыльца (pollen), очень часто видимая, иногда, однако, невидимая (каким бывает у некоторых растений само семя), распространяемая ветром или другими (обычно случайными) путями для соединения ее с семенем иногда того же растения, иногда же, как, например, у конопли, другого растения родственного вида; если, следовательно, это растение будет аналогично мужскому, хотя женское растение может быть не всегда полностью лишено этой самой пыльцы, если это, повторяю, окажется правильным и если способ размножения растений будет лучше изучен, то я нисколько не сомневаюсь, что наблюдающиеся при этом различия послужат основанием для более естественной классификации. Если бы мы обладали проницательностью некоторых высших духов и достаточно хорошо знали эти вещи, то, быть может, мы нашли бы постоянные атрибуты для каждого вида, общие всем его индивидам и всегда имеющиеся у того же живого организма, какие бы изменения и превращения он ни претерпевал. Так, например, у наиболее известного из физических видов, у человеческого рода, таким постоянным атрибутом, присущим каждому индивиду и никогда не утрачиваемым, хотя его и не всегда можно заметить, является разум. Но из-за недостатка таких знаний мы пользуемся атрибутами, которые кажутся нам наиболее удобными, чтобы различать и сравнивать вещи, одним словом, чтобы распознавать виды или классы; и эти атрибуты всегда имеют свои реальные основания.

§ 14. Ф и л а л е т. Для того чтобы, согласно с обычным предположением о существовании определенных сущностей или точных форм вещей, на основании которых все существующие индивиды разделяются естественным образом на виды, различать субстанциальные существа, необходимо быть уверенным: (§ 15) *во-первых*, в том, что природа при создании вещей всегда имеет в виду сделать их причастными известным упорядоченным сущностям, которые должны быть образцами; (§ 16) *во-вторых*, что природа всегда достигает этой цели, однако уроды дают нам повод усомниться и в том и в другом; (§ 17) *в-третьих*, нужно определить, действительно ли эти уроды составляют особый, новый вид, так как некоторые подобные уроды или имеют мало качеств, или совсем не имеют качеств, вытекающих, как полагают, из сущности того вида, от которого они ведут свое существование и к которому, повидимому, принадлежат по своему происхождению.

Т е о ф и л. Когда нужно определить, принадлежат ли уроды к какому-нибудь определенному виду, то дело часто сводится к догадкам. Это видно из того, что при этом не ограничиваются внешней стороной и хотят узнать, подходит ли (как это заставляет предполагать рождение) *внутренняя сущность* (как, например, разум у человека), общая индивидам данного вида, к тем индивидам, которым недостает части *внешних признаков*, имеющихся обычно у этого вида. Но наше незнание нисколько не меняет природы вещей, и если такая общая внутренняя сущность имеется, то урод будет или не будет обладать ею независимо от того, знаем ли мы это или нет. И если урод не обладает внутренней сущностью какого бы то ни было вида, то он может составлять свой собственный вид. Но если бы у видов, о которых идет речь, не оказалось вовсе подобной внутренней сущности и если бы не довольствовались также фактом рождения, то только одни внешние признаки определяли бы вид, и уроды не принадлежали бы к тому виду, от которого они отклоняются (если только слово «вид» не понимать в более неопределенном и широком смысле), и в таком случае наши попытки узнать вид были бы напрасными. Это, быть может, и есть то, что Вы хотели сказать всеми Вашими возражениями против характеристики видов, основанной на реальных внутренних сущностях. Вы должны были бы, следовательно, доказать, что нет общей видовой внутренней сущности, если не все внешние признаки общи. Но мы наблюдаем обратное

у человеческого вида, у которого иногда дети, имеющие какое-нибудь уродство, достигают возраста, когда они обнаруживают разум. Почему же нечто подобное не может быть и у других видов? Правда, не зная их внутренней сущности, мы не можем пользоваться ею для определения их, но это заменяют внешние признаки, хотя мы должны признать, что этого недостаточно для точного *определения* и что даже *номинальные определения* в этих случаях лишь гипотетичны и, как я уже говорил выше, иногда носят только *временный* характер. Например, можно было бы найти такой способ подделки золота, что оно удовлетворяло бы всем существующим пробам, но тогда можно было бы также найти новый способ проверки, который позволил бы отличать естественное золото от *искусственного*. Старые источники приписывают и то и другое Августу, курфюрсту саксонскому, но я не ручаюсь за этот факт. Однако если бы это было верно, то мы могли бы иметь *более совершенное определение* золота, чем имеем в настоящее время; и если бы *искусственное золото* можно было изготовлять дешево и в больших количествах, как утверждают алхимики, то эта *новая проба* имела бы очень важное значение, так как благодаря ей человечество сохранило бы все те преимущества, которые дает нам в торговле *естественное золото* благодаря своей редкости и предоставляя нам прочное, однородное, легко делимое и легко узнаваемое вещество, ценное даже в небольшом объеме. Я хочу воспользоваться этим случаем, чтобы покончить с одним затруднением (см. § 50 главы «О названиях субстанций» у автора «Опыта о... разумении»). Выдвигают возражение: когда говорят, что всякое золото огнеупорно, понимая под идеей золота совокупность некоторых качеств, к числу которых относится огнеупорность, то в таком случае составляют лишь тождественное и пустое предложение, как если бы сказали: огнеупорное огнеупорно; а если под золотом разуметь субстанциальную вещь, наделенную определенной внутренней сущностью, следствием которой является огнеупорность, то тогда выражаются непонятным образом, так как эта реальная сущность совершенно неизвестна. На это я отвечаю, что тело, наделенное этой внутренней сущностью, обозначается другими внешними признаками, среди которых вовсе нет огнеупорности, как если бы кто-нибудь сказал: самое тяжелое из всех тел является также одним из наиболее огнеупорных. Но все это носило бы лишь временный характер, так как можно было

бы в один прекрасный день найти летучее тело, какую-нибудь новую ртуть, которая была бы тяжелее золота и на которой золото всплывало бы, подобно тому как свинец всплывает на нашей ртути.

§ 19. Филалет. Конечно, таким путем мы никогда не можем знать точного числа свойств, обусловленных реальной сущностью золота, если только мы не знаем сущности самого золота. § 21. Однако если мы строго ограничимся некоторыми свойствами, то этого будет для нас достаточно, чтобы иметь точные номинальные определения, которые будут служить нам в настоящее время, причем от нас зависит изменить значение слов, если найдено будет новое полезное отличие. Но нужно во всяком случае, чтобы это определение соответствовало употреблению слова и чтобы оно могло быть поставлено на его место. Этим можно опровергнуть тех, кто утверждает, что только протяжение — сущность тела; в самом деле, когда говорят, что тело сообщает толчок другому телу, то бессмыслица сразу обнаружится, если мы, подставив вместо тела протяжение, скажем, что одно протяжение толчком приводит в движение другое протяжение, так как здесь нужна, кроме того, еще плотность. Точно так же не скажут, что разум или то, что делает человека разумным, способны разговаривать, так как разум не составляет всей сущности человека: разумные живые существа тоже разговаривают между собой.

Теофил. Я думаю, что Вы правы, так как объекты абстрактных и неадекватных идей недостаточны, чтобы быть субъектами всех действий вещей. Однако я полагаю, что *разговор* свойствен всем духам, которые способны сообщать друг другу свои мысли. Схоластиков ставит в очень затруднительное положение вопрос о том, каким образом могут это делать *ангелы*; между тем если бы они приписали им тонкие тела, как это делаю я по примеру древних, то эта трудность была бы устранена.

§ 22. Филалет. Есть существа, подобные нам по внешнему виду, но покрытые волосами и лишенные речи и разума. Среди нас есть идиоты, совершенно сходные с нами по внешнему виду, но лишенные разума, а некоторые из них лишены также и речи. Рассказывают, что есть существа, которые, будучи сходны с нами в языке, разуме и внешнем виде, имеют волосатые хвосты; во всяком случае нет ничего невозможного в том, чтобы такие существа были. У других существ самцы не имеют бород, у третьих —

самки бородаты. Если спрашивают, люди ли все эти существа, принадлежат ли они к человеческому виду или нет, то вопрос этот, очевидно, относится только к номинальному определению или к сложной идее, составляемой нами для обозначения ее этим словом, так как внутренняя сущность человека нам совершенно неизвестна, хотя мы имеем основание думать, что там, где способности или наружность столь различны, там и внутренняя сущность неодинакова.

Теофил. Я полагаю, что в случае с человеком мы имеем определение, которое в одно и то же время и реально и номинально. Действительно, нет ничего более внутренне присущего человеку, чем разум, и обычно его легко распознать. Поэтому борода и хвост не могут быть приняты во внимание наряду с ним. Можно узнать людей как в лесном человеке, так и в волосатом человеке, и шерсть вроде шерсти обезьяны не основание, чтобы исключить кого-нибудь из человеческого рода. Идиоты лишены разума, но так как мы знаем по опыту, что разум часто бывает скован и не может проявиться и что это случается у людей, которые обнаруживали и еще обнаружат разум, то мы по соображениям вероятности составляем такое же суждение об этих идиотах на основании других признаков, т. е. на основании телесного вида. Только на основании этих признаков, соединенных с признаком рождения, предполагают, что дети — это люди и что они обнаружат разум; и в этом редко ошибаются. Но если бы существовали разумные живые существа, несколько отличные от нас по внешнему виду, то мы были бы в большом затруднении. Это показывает, что если наши определения зависят от внешнего вида тел, то они несовершенны и предварительны. Если бы кто-нибудь выдавал себя за ангела и знал бы вещи или мог бы делать вещи, превосходящие наши возможности, то он мог бы снискать себе доверие. Если бы кто-нибудь другой с помощью необыкновенной машины явился с Луны — вроде Гонзалеса [280] — и рассказал нам правдоподобные вещи о своей родной стране, то его могли бы счесть жителем Луны, и, как бы чужд он ни был нашему миру, ему можно было бы дать права гражданства вместе со званием человека; но если бы он пожелал креститься и обратиться в нашу веру, то я полагаю, что это возбудило бы ярые споры среди теологов. И если бы начались сношения с теми жителями планет, которые, по мнению Гюйгенса [281], очень похожи на нас, то это заслуживало бы

созыва вселенского собора для решения вопроса, должны ли были бы мы позаботиться о распространении веры за пределами нашего мира. При этом некоторые, несомненно, утверждали бы, что так как разумные живые существа этой страны не принадлежат к потомству Адама, то они не имеют также отношения и к искуплению через Иисуса Христа; но другие, пожалуй, сказали бы, что мы недостаточно хорошо знаем ни где постоянно находился Адам, ни что сталось со всеми его потомками,— ведь были даже теологи, полагавшие, что рай находился на Луне,— и, возможно, поэтому большинством голосов решено было бы, что самое надежное — крестить этих сомнительных людей условно, если они подлежат крещению. Но я сомневаюсь, чтобы когда-нибудь захотели поставить их священниками католической церкви, так как их посвящение носило бы спорный характер и, по учению этой церкви, людям грозила бы здесь опасность материального идолослужения. К счастью, природа оградила нас от всех этих затруднений, но такие странные фикции полезны для философского умозрения, чтобы лучше выяснить природу наших идей.

§ 23. Филалет. Может быть, некоторые захотят руководствоваться признаком происхождения не только в теологических вопросах, но и в других случаях и заявят, что размножение, совершающееся у животных путем совокупления самца и самки, а у растений при посредстве семян, сохраняет *предполагаемые реальные виды* раздельными и цельными. Но это помогло бы только различать виды животных и растений. Как быть с остальными? Но и для животных с растениями этого недостаточно, так как, если верить рассказам, у женщин бывало зачатие от обезьян. И вот возникает новый вопрос: к какому виду будет относиться подобное потомство? Часто встречаются мулы от помеси осла и кобылы и ублюдки от потомства быка и кобылы (ср. «Этимологический словарь» г-на Менажа [282]). Я сам видел животное — помесь кошки и крысы — с очевидными признаками обоих этих животных. А если прибавить сюда уродов, то нелегко будет определить, к какому виду относится животное по происхождению; и если бы это оказалось возможным только таким путем, то неужели я должен отправиться в Индию посмотреть на отца и мать тигра и семя чайного растения и разве нельзя было бы другим способом судить о том, принадлежат ли доходящие до нас оттуда индивиды к этим видам?

Теофил. Происхождение, или порода, дают во всяком случае убедительное предположение (т. е. вре́менное доказательство), и я сказал уже, что наши признаки очень часто лишь предположительны. Порода опровергается иногда наружностью, если ребенок не похож на отца и мать, а смешение черт в наружности не всегда является признаком смешения пород. Ведь может случиться, что самка животного произведет на свет существо, которое как будто принадлежит к другому виду, между тем как отклонение это вызвано только воображением матери; я не говорю уже о так называемом mola [283]. Но подобно тому как предварительно судят о виде на основании породы, так и о породе в свою очередь судят на основании вида. Действительно, когда однажды польскому королю Яну Казимиру принесли из лесу ребенка, найденного у медведей и имевшего в движениях много с ними общего, но оказавшегося в конце концов разумным существом, то его без колебаний причислили к роду Адама и окрестили именем Иосифа, хотя, быть может, условно: si baptisatus non es [284], по обычаю католической церкви, так как он мог быть похищен медведями после крещения. Еще недостаточно известно, к чему приводят помеси животных, а между тем уродов часто умерщвляют, вместо того чтобы их воспитывать, хотя они и сами недолговечны. Полагают, что ублюдочные породы животных не размножаются, между тем Страбон [385] утверждал, что каппадокийским мулам свойственно было размножаться, и мне пишут из Китая, что в соседней Татарии имеется особая порода размножающихся мулов; точно так же мы знаем, что помеси растений способны удерживать свой новый вид. У животных никогда не известно в точности, кто определяет главным образом вид: самец или самка, либо тот и другая, либо ни тот ни другая. Учение о женском яйце, которое столь популяризировал покойный Керкринг [286], свело, казалось, роль мужского начала при зачатии к роли дождя по отношению к растениям, благодаря которому зерно всходит и поднимается над землей совсем так, как об этом говорится в следующих стихах Вергилия, которые любили повторять присциллианисты [287].

Cum pater omnipotens foecundis imbribus aether
Conjugis in laetae gremium descendit et omnes
Magnus alit magno commissus corpore foetus [288].

Одним словом, согласно этой гипотезе, роль самца не больше роли дождя. Но г-н Левенгук [289] восстановил честь

мужского рода и в свою очередь унизил женский пол, утверждая, будто последний лишь исполняет роль земли по отношению к семени, предоставляя ему место и питание; это могло бы иметь место, даже если продолжать придерживаться учения о яйце. Это, однако, не меняет того факта, что воображение самки оказывает сильное влияние на форму зародыша, даже если предположить, что само живое существо уже произошло от самца, так как оно находится в состоянии, которое подлежит сильному обычному изменению и потому тем более подвержено необычайным изменениям. Воображение одной высокопоставленной дамы поражено было видом калеки; уверяют, что под влиянием этого у ее ребенка, который должен был уже совсем скоро появиться на свет, оторвалась рука и что рука эта вышла затем вместе с последом, но это требует, однако, подтверждения. Мы еще так мало знаем по этому важному вопросу, что могут найтись люди, которые станут утверждать, что хотя душа может происходить только от одного пола, но и тот и другой пол дают нечто организованное и что из двух тел получается одно, подобно тому как шелковичный червь есть как бы двойное животное и содержит в виде гусеницы летающее насекомое. Может быть, когда-нибудь аналогия с растениями прольет свет на это, но в настоящее время мы еще слишком мало осведомлены относительно размножения самих растений; гипотеза относительно наблюдаемой у них пыльцы, которая могла бы соответствовать мужскому семени, еще недостаточно выяснена. Впрочем, очень часто отросток растения может дать жизнь новому и целому растению, аналогии чего мы не встречаем еще у животных; так, нельзя сказать, что нога животного есть животное, подобно тому как каждая ветка дерева сама по себе является, кажется, растением, способным приносить плоды. Далее, у растений часто с большим успехом удается скрещивание видов и даже изменения внутри одного и того же вида. Может быть, в какое-то время и в каком-нибудь месте вселенной виды животных более подвержены или были, или будут подвержены изменениям, чем в настоящее время у нас, и некоторые животные, похожие на кошку, как лев, тигр, рысь, вероятно, происходят от одной и той же породы, составляя в настоящее время как бы новые разновидности старого вида кошек. Таким образом, я все возвращаюсь к тому, что я уже не раз говорил, а именно что наши определения физических видов носят предварительный характер и соответствуют нашим знаниям.

§ 24. Филалет. Во всяком случае люди, производя свои деления видов, никогда не думали о субстанциальных формах, кроме разве тех лиц, которые, находясь в той же части света, что и мы, научились языку наших схоластов.

Теофил. С некоторого времени, кажется, термин «*субстанциальные формы*» стал одиозным для некоторых людей, и о нем стыдятся говорить. Тут действует, однако, скорее мода, чем разум. Схоластики некстати употребляли общее понятие, когда надо было объяснить частные явления, но это злоупотребление не меняет сути дела. Вопрос о человеческой душе несколько смущает самоуверенность иных наших современных философов. Некоторые из них объявляют ее формой человека, но вместе с тем они настаивают на том, что она является единственной субстанциальной формой в известной нам природе. В таком духе высказывался об этом Декарт, и он разнес Региуса [290] за то, что тот оспаривал у души это качество субстанциальной формы и отрицал, что человек есть unum per se, существо, наделенное подлинным единством. Некоторые думают, что этот знаменитый ученый сделал это по политическим соображениям. Я несколько сомневаюсь в этом, так как я полагаю, что он был в этом отношении прав. Но нет никаких оснований приписывать это преимущество только человеку, как если бы природа была создана как попало. Есть основание думать, что существует бесконечное множество душ, или, выражаясь более общо, первоначальных энтелехий, имеющих нечто сходное с восприятием и влечением, и что все они являются и продолжают всегда оставаться субстанциальными формами тел. Правда, существуют как будто виды, не являющиеся подлинными unum per se (т. е. телами, наделенными подлинным единством, или неделимой сущностью, составляющей весь их принцип действия), как не могут ими быть, например, мельница или часы. Таковы могли бы быть по своей природе соли, минералы и металлы, представляя простые скопления или массы, обладающие известной правильностью. Но тела и тех и других, т. е. и одушевленные тела, и неодушевленные массы, должны быть специфицированы по своему внутреннему строению, так как даже в тех, которые одушевлены, как душа, так и механизм сами по себе достаточны для детерминирования, ибо они вполне гармонируют друг с другом, и хотя они не оказывают непосредственного влияния друг на друга, но они взаимно выражают друг

друга, поскольку душа концентрирует в совершенном единстве все то, что тело рассеивает во множестве. Поэтому, когда дело идет о классификации видов, бесполезно спорить о субстанциальных формах, хотя по другим соображениям важно было бы знать, имеются ли они и каковы они, так как иначе мы были бы чужестранцами в интеллектуальном мире. Впрочем, греки и арабы рассуждали об этих формах не хуже европейцев, и если простолюдины не говорят о них, то они не говорят также ни об алгебре, ни о несоизмеримых величинах.

§ 25. Филалет. Языки создались до наук, и невежественный, необразованный народ свел все вещи к нескольким видам.

Теофил. Верно, но ученые исправляют народные понятия. Пробирщики нашли точные способы, как различать и отделять металлы; ботаники необычайно обогатили учение о растениях, а опыты, проделанные над насекомыми, по-новому осветили наши знания о животных. Тем не менее мы далеко еще не проделали и половины лежащего перед нами пути.

§ 26. Филалет. Если бы виды были делом природы, то разные люди не могли бы понимать их столь различным образом: одному человек представляется двуногим, бесперым животным с большими ногтями; другой же после более тщательного исследования прибавит к этому разум. Однако многие люди судят о видах животных скорее по их *внешнему виду*, чем по *происхождению*. О некоторых человеческих *плодах* не раз спорили, нужно ли их сохранить и крестить, только в силу отличия их внешних очертаний от обычного строения детей и не задумываясь над вопросом, не одарены ли они разумом в такой же степени, как дети, созданные по другому образцу, из которых некоторые, несмотря на свой нормальный вид, во всю свою жизнь не обнаруживают даже такого разума, какой можно найти у слона и обезьяны, и никогда не подают признаков деятельности разумной души. Отсюда очевидно, что в указанных случаях за сущность человеческого вида принимали одну недостававшую внешнюю форму, а не способность разума, о которой никто не знал, будет ли она отсутствовать в надлежащее время или нет. Ученые богословы и правоведы должны в таких случаях отказаться от своего священного определения «разумного живого существа» и заменить его какой-нибудь другой сущностью человеческого вида. Менаж (ср. Menagiana, т. 1,

р. 278, голландское издание 1694 г.) приводит по этому поводу заслуживающий внимания пример относительно некоего аббата из Сен-Мартенского монастыря: «Когда этот аббат Сен-Мартенского монастыря родился, он по своему виду был так мало похож на человека, что его скорее считали уродом. Некоторое время колебались, крестить его или нет. Тем не менее его окрестили и объявили человеком условно, т. е. пока время не покажет, что из него выйдет. Он был так безобразен по природе, что его всю жизнь называли «аббат-образина» (l'abbé Malotru). Он был из Кана». Вот ребенок, которого чуть не исключили из человеческого вида только за его внешность. Он едва спасся от гибели, и нет сомнения, что внешность еще более уродливая погубила бы его как существо, которое не может быть признано человеком. Однако нельзя было бы усмотреть никаких оснований, почему в нем не могла пребывать разумная душа, если бы даже черты его лица были еще более безобразны; почему несколько более длинное лицо, более плоский нос, более широкий рот не могли бы совмещаться, подобно остальным чертам его дурной наружности, с такой душой и такими качествами, которые позволили ему при всем его уродстве стать духовным лицом.

Теофил. До сих пор еще не найдено разумного живого существа, которое очень сильно отличалось бы от нас по своему внешнему виду; вот почему, если дело шло о том, чтобы крестить ребенка, то всегда происхождение и наружность только служили признаками для определения того, является ли он разумным живым существом или нет. Поэтому богословам и правоведам никогда не надо было из-за этого отклоняться от свято чтимого ими определения.

§ 27. Филалет. Но если бы урод, упоминаемый Лицети [291] (кн. 1, гл. III), с головой человека и телом свиньи или другие уроды с человеческим телом и головами собак, лошадей и т. д. жили и могли говорить, то затруднение возросло бы.

Теофил. Верно, и если бы это имело место и кто-нибудь был сложен так, как изобразил себя в одной из своих книг один писатель, старинный монах по имени Ганс Кальб (Ганс Теленок): с телячьей головой и пером в руке, что вызвало кое у кого забавное предположение, будто у этого писателя действительно была телячья голова; если бы это, повторяю, имело место, то стали бы поосторожнее с уничтожением уродов. По всей вероятности, у теологов

и юристов верх одержал бы разум, несмотря на наружность и даже несмотря на анатомические трудности, которые встали бы перед врачами и которые так же мало повредили бы человеческой природе этого существа, как перевернутые внутренности одного человека в наделавшем много шума случае; моим знакомым удалось познакомиться в Париже с его анатомическим строением, в котором природа

Peu sage et sans doute en débauche
Plaça le foie au côté gauche
Et de même vice versa
Le coeur à la droite plaça [292],

если я только правильно припоминаю написанные по поводу этой диковинки стихи покойного Алльо-отца [293], популярного врача, прославившегося своим лечением рака. При этом, конечно, отклонения в строении тела у разумных живых существ не должны заходить слишком далеко, и мы не должны возвращаться к временам, когда звери говорили, так как иначе мы утратили бы наше специфическое преимущество — разум и пришлось бы тогда обращать больше внимания на происхождение и внешний вид, для того чтобы отличить потомков Адама от тех, кто мог бы произойти от короля или патриарха какого-нибудь африканского обезьяньего царства. Наш ученый автор справедливо заметил (§ 29), что если бы валаамова ослица всю свою жизнь говорила с хозяином так же разумно, как она сделала это один раз (полагая, что это не было пророческим видением) [294], едва ли все же кто-нибудь считал бы ее достойной занять место среди женщин.

Ф и л а л е т. Вы, я вижу, шутите, и, может быть, наш автор тоже шутил, но если говорить серьезно, то Вы видите, что не всегда можно указать точные границы видов.

Т е о ф и л. С этим я уже согласился; действительно, когда дело идет о гипотетических случаях и о возможности вещей, то переходы одного вида в другой могут быть незаметными, и отличить их было бы иногда чем-то вроде решения вопроса о том, сколько нужно оставить волос на голове человека, чтобы он не был лысым. Эта неопределенность оставалась бы даже в том случае, если бы мы в совершенстве знали внутреннее строение существ, о которых идет речь. Но я не вижу, почему она могла бы помешать вещам обладать независимо от разума реальными сущностями, а нам знать их; правда, имена и границы видов были бы иногда подобны названиям мер и весов,

которые можно подобрать, для того чтобы установить точные границы. Однако обычно ничего подобного не приходится опасаться: ведь очень близкие виды редко встречаются вместе.

§ 28. Ф и л а л е т. По существу мы, кажется, согласны друг с другом, хотя несколько расходимся в терминологии. Я с Вами также согласен, что в наименованиях *субстанций* меньше произвола, чем в названиях *сложных модусов*. Никому ведь не придет в голову связывать блеяние овцы с наружностью лошади или цвет свинца с весом и огнеупорностью золота; люди предпочитают копировать природу.

Т е о ф и л. Это не столько потому, что у субстанций мы обращаем внимание только на то, что действительно существует, сколько потому, что мы не уверены относительно физических идей (которых не понимают до конца), возможно ли и полезно ли соединение их, если гарантией этого не является реальное существование. Но это бывает также и с модусами не только когда мы совершенно не способны преодолеть их смутность, как это бывает иногда в физике, но равным образом и тогда, когда нам это нелегко сделать, примеров чего немало в геометрии. Действительно, и в той и в другой из этих наук мы не вольны делать сочетания по своему произволу, иначе мы вправе были бы говорить о *правильных десятигранниках* и искать в полукруге *центр величины*, подобно имеющемуся у него *центру тяжести*. В самом деле, поразительно, что один из них имеется, а другого не может быть. И подобно тому как у модусов сочетания не всегда произвольны, так, наоборот, они иногда произвольны у субстанций, и часто от нас зависит установить сочетание качеств, при помощи которого можно было бы еще до опыта определить субстанциальные существа, если мы достаточно хорошо знаем эти качества, чтобы судить о возможности данного сочетания. Так, опытные садовники с полным основанием и успехом могут ставить себе целью произвести какой-нибудь новый вид и заранее дать ему название.

§ 29. Ф и л а л е т. Вы должны будете все же согласиться со мной, что если дело идет об определении видов, то число сочетаемых идей зависит от тщательности, трудолюбия и изобретательности того, кто составляет данное сочетание. Подобно тому как для определения вида растений и животных чаще всего руководствуются внешним строением их, точно так же в отношении

большинства естественных тел, которые не размножаются семенами, больше всего руководствуются цветом. § 30. В действительности это обычно не более чем неясные, грубые и неточные представления, и люди далеко не согласны между собой относительно точного числа простых идей или качеств, принадлежащих данному виду или данному названию, так как нужно много труда, ума и времени, чтобы найти простые идеи, которые неразрывно соединены вместе. Но обыкновенно в разговоре достаточно немногих качеств, составляющих эти неточные определения; однако, несмотря на шумные толки о родах и видах, формы, о которых столько спорили школы, лишь химеры, нисколько не освещающие вопроса о видовой природе вещей.

Т е о ф и л. Тот, кто составляет возможное сочетание, не ошибается ни в этом, ни в том, что он дает ему наименование; но он ошибается, полагая, что то, что он представляет себе, есть то же самое, что другие, более ученые люди представляют себе под тем же названием или в том же теле. Он, может быть, представляет себе более общий род вместо другого, более узкого. Во всем этом нет ничего, что противоречило бы школьной философии, и я не вижу оснований, почему Вы здесь опять ополчаетесь против родов, видов и форм, если Вы сами должны признать роды, виды и даже внутренние сущности, или формы, которых вовсе не думают применять для познания видовой сущности вещей, поскольку признают, что сущности эти еще не известны.

§ 31. Ф и л а л е т. Во всяком случае ясно, что границы, указываемые нами для видов, *не соответствуют в точности* границам, установленным природой. Нуждаясь в общих названиях для повседневного употребления, мы не стараемся открыть те качества, которые дали бы нам возможность лучше узнать наиболее существенные различия и сходства вещей; чтобы легче сноситься с другими людьми, мы сами делим вещи на виды на основании некоторых внешних признаков, бросающихся всем в глаза.

Т е о ф и л. Если мы сочетаем друг с другом совместимые идеи, то границы, указываемые нами для видов, всегда *в точности соответствуют* природе; если мы постараемся сочетать такие идеи, которые действительно встречаются вместе, то наши понятия будут согласоваться также с опытом; а если мы будем рассматривать их только как предварительные по отношению к действительным телам,

предоставив прошлому и будущему опыту открыть в них нечто большее, и если мы обратимся к знающим людям, когда дело идет о чем-то более точном, чем то, что обычно понимают под данным названием, то мы в этом отношении не ошибемся. Таким образом, природа может доставить нам более совершенные и более подходящие идеи, но она не противоречит тем нашим идеям, которые хороши и естественны, хотя бы они и не были самыми лучшими и самыми естественными.

§ 32. Ф и л а л е т. *Наши родовые идеи* субстанций вроде, например, идеи «металл» не следуют в точности *природным образцам*, так как нельзя было бы найти ни одного тела, обладающего только ковкостью и плавкостью без других качеств.

Т е о ф и л. Таких образцов и не требуется, и не было бы оснований их требовать; их нет даже у самых отчетливых понятий. Нет числа, в котором нельзя было бы заметить ничего, кроме величины вообще, протяженности, у которой было бы только протяжение, тела, у которого была бы только плотность и не было бы никаких других качеств [295]; если же видовые отличия положительны и противостоят друг другу, то решать между ними должен род.

Ф и л а л е т. Поэтому если кто-нибудь представляет себе, что человек, лошадь, животное, растение и т. д. различаются установленными от природы *реальными сущностями*, то он должен считать природу *очень щедрой на реальные сущности*, раз она создала одну сущность для тела, другую — для животного, третью — для лошади, а Буцефала [296] щедро наделила всеми этими сущностями; на самом же деле роды и виды являются лишь знаками с бо́льшим или меньшим объемом.

Т е о ф и л. Если Вы принимаете реальные сущности за такие субстанциальные образцы, которые являлись бы телом и больше ничем, животным без видовых отличий, лошадью без индивидуальных качеств, то Вы имеете основания считать их химерами. Никто, по-моему, даже величайшие *реалисты* прошлого времени, не утверждали, что существует столько субстанций, ограничивающихся родовыми свойствами, сколько существует родов. Но отсюда не следует, что если общие сущности не таковы, то они только знаки, так как я уже неоднократно указывал Вам, что они — *возможности применительно к сходствам* вещей. Это совершенно так же, как в случае с цветами: из того обстоятельства, что цвета не всегда являются субстан-

циями или экстрактивными красками, не следует вовсе, что они существуют только в воображении. Впрочем, нельзя представить себе природу слишком *щедрой*; она превосходит все то, что мы в состоянии были бы придумать, и все наиболее совместимые по сравнению с другими возможности реализованы на великой сцене ее представлений. Когда-то у философов были две основные теории: теория *реалистов*, изображавшая природу как бы расточительной, и теория *номиналистов*, изображавшая ее как бы скупой. Одна утверждала, что природа не терпит пустоты, другая — что она ничего не делает даром. Оба этих принципа хороши, если их правильно понимать, так как природа подобна рачительному хозяину, который бережлив там, где это нужно, для того чтобы иметь возможность быть щедрым в свое время и в своем месте. Она щедра в своих действиях и бережлива в применяемых ею причинах.

§ 34. Ф и л а л е т. Не останавливаясь больше на этом споре о реальных сущностях, нам достаточно будет установить цель языка и назначение слов, заключающееся в том, чтобы кратко выражать наши мысли. Если я хочу говорить с кем-нибудь о природе птиц ростом в три или четыре фута, покрытых чем-то средним между перьями и волосами темно-коричневого цвета, без крыльев, вместо которых у них два или три небольших отростка, подобные побегам испанского дрока,— птиц, имеющих длинные, большие ноги только с тремя когтями и лишенных хвоста, то я вынужден сделать все это описание, для того чтобы быть понятым другим. Но когда мне скажут, что имя этой птицы — *казуар*, то я смогу тогда употреблять это слово для замещения в речи всей этой сложной идеи.

Т е о ф и л. Для того чтобы отличить данное животное от другого известного животного, быть может, было бы достаточно совершенно точной идеи о его кожном покрове или о какой-нибудь другой части тела, подобно тому как Геркулеса можно было узнать по следу его ноги и как льва, согласно латинской пословице, узнают по когтям. Но чем больше набираешь отличительных признаков, тем менее предварительный характер носит определение.

§ 35. Ф и л а л е т. В этом случае мы можем без ущерба для вещи отнять кое-что от идеи ее, но если природа отнимает у нее что-нибудь, то еще вопрос, сохраняется ли в таком случае вид. Если бы существовало, например, тело, обладающее всеми качествами золота, кроме ковкости, то

было бы оно золотом или нет? Решение этого вопроса зависит от людей, ведь они определяют виды вещей.

Т е о ф и л. Вовсе нет, они определяют лишь названия. Но этот опыт показал бы нам, что ковкость не находится в неразрывной связи с другими качествами золота, вместе взятыми. Он показал бы нам, таким образом, новую возможность и, следовательно, новый вид. Что же касается хрупкого и ломкого золота, то оно получается лишь благодаря примесям и несовместимо с другими пробами золота, так как пробирная купель и сурьма лишают его этой хрупкости.

§ 38. Ф и л а л е т. Один вывод из нашего учения покажется очень странным, а именно что каждая абстрактная идея, имеющая определенное название, образует особый вид. Но что же с этим поделаешь, если этого требует природа? Я хотел бы знать, почему *болонка* и *борзая* не такие же раздельные виды, как *спаниель* и *слон?*

Т е о ф и л. Я установил выше различные значения слова *вид*. Если брать его в логическом, или, вернее, в математическом, смысле, то достаточно будет малейшего несходства: каждая отличающаяся идея составит в таком случае особый вид независимо от того, имеет ли она название. Но если брать его в физическом смысле, то не останавливаются на всяком отличии и говорят — либо категорически, если дело идет лишь о внешних признаках, либо гипотетически, если дело идет о внутренней природе вещей,— о предполагаемой у них неизменной сущности, которой у человека, например, является разум. Полагают поэтому, что такие вещи, которые отличаются друг от друга лишь случайными изменениями, как вода и лед, ртуть в жидком состоянии и в сулеме, одного и того же вида; у органических тел предварительный признак одного и того же вида обыкновенно усматривают в происхождении или породе, а у наиболее сходных из них — в воспроизведении. Конечно, не зная внутреннего строения вещей, нельзя ничего сказать наверняка по поводу вида, но, как я уже не раз говорил, решают предварительно и чаще всего гипотетически. Если, однако, из опасения не сказать что-либо недостоверное говорят лишь о внешних признаках, то при этом становится возможным широкое толкование, и спорить в таком случае, является ли отличие видовым,— значит спорить о словах; в этом смысле между собаками есть такая большая разница, что с полным основанием

можно сказать, что английские доги и болонки относятся к разным видам. Тем не менее не исключена возможность, что они принадлежат к одной и той же или похожей отдаленной породе, которую можно было бы установить, если бы забраться в далекое прошлое, и возможно, что у них были одни и те же или очень похожие предки, но что после крупных изменений некоторые из их потомства стали очень большими, другие - очень маленькими. Можно даже думать, не нарушая требований разума, что они обладают общей им всем внутренней, постоянной видовой сущностью, которая не подвержена дальнейшим подразделениям, не встречается, кроме них, у других индивидов и, следовательно, изменяется лишь благодаря случайным обстоятельствам, хотя мы не имеем никаких оснований думать, что это также необходимо по отношению к тому, что мы называем наинизшим видом (species infima). Но нет никаких признаков того, чтобы спаниель и слон принадлежали к одной и той же породе и обладали подобной общей видовой сущностью. Таким образом, если говорить о внешних признаках, то у различных пород собак можно различать особые виды, но если говорить о внутренней сущности, то можно колебаться насчет этого; если же сравнивать собаку и слона, то нет оснований приписывать им такие внешние или внутренние признаки [297], которые могли бы заставить предположить их принадлежность к одному и тому же виду. Таким образом, нет никаких оснований колебаться относительно этого предположения. У человека тоже можно было бы, если говорить в логическом смысле, различать разные виды, и если остановиться на внешности, то можно было бы найти и различия в физическом смысле, которые могли бы сойти за видовые. Нашелся ведь такой путешественник, который полагал, что негры, китайцы и, наконец, американцы не составляют одной самостоятельной расы и не принадлежат к той же расе, что и подобные нам народы. Но поскольку известна внутренняя сущность человека, именно разум, сохраняющийся у одного и того же человека и имеющийся у всех людей, и поскольку у нас не наблюдается ничего другого внутреннего и постоянного, образующего какое-нибудь подразделение, то нет никаких оснований считать, что среди людей существует соответствующее внутренней сущности внутреннее видовое отличие, в то время как между человеком и животным такое видовое отличие имеется, если исходить из предположения, что животные,

как я выше объяснил и как заставляет думать опыт, обладают только чувственным опытом.

§ 39. Филалет. Возьмем для примера искусственную вещь, внутреннее устройство которой нам известно. Часы, только показывающие время, и часы с боем принадлежат к одному и тому же виду, по мнению людей, имеющих только одно название для тех и других, но это разные виды для того, у кого есть различные названия для обозначения тех и других (montre и horloge). Образование нового вида получается благодаря названию, а не благодаря внутреннему устройству часов, в противном случае было бы слишком много видов. В одних часах четыре колеса, в других — пять; у одних часов есть цепочка и шпиндель, у других их нет; у одних маятник свободен, у других — урегулирован спиральной пружиной, у третьих — свиной щетиной. Достаточно ли какой-нибудь из этих вещей, чтобы образовалось видовое отличие? Я отвечаю: нет, поскольку все эти часы совпадают в идее, выражаемой этим названием.

Теофил. А я ответил бы: да, так как, не останавливаясь на названиях, я хотел бы учесть различие работы и в особенности различие маятников; действительно, с тех пор как к маятнику применили пружину, регулирующую своими движениями движения часов и делающую их благодаря этому более равными, карманные часы совершенно изменились и стали ходить несравненно правильнее. Сам я указал когда-то другой принцип равномерности, который можно было бы применить к часам [298].

Филалет. Если кто-нибудь производит деления на основании известных ему различий во внутреннем строении, то он вправе это сделать, однако это не будут особые виды для людей, не знающих этого внутреннего устройства.

Теофил. Я не знаю, почему Вы всегда хотите сделать зависимыми от нашего мнения или знания добродетели, истины и виды. Они существуют в природе вещей независимо от того, знаем ли мы и признаем ли мы это или нет; говорить об этом иначе — значит без всякой надобности изменить названия вещей и принятое словоупотребление. Люди до сих пор всегда думали, что существует множество различных видов часов, не интересуясь, в чем разница между ними и как их можно было бы назвать.

Филалет. Однако Вы только недавно признали, что если желают различать физические виды на основании

внешних признаков, то при этом действуют произвольно, считаясь с целесообразностью, т. е. в зависимости от того, находят ли различие более или менее значительным в соответствии с преследуемой целью. Вы сами ведь воспользовались сравнением с мерами и весами, которые устанавливаются и называются по произвольному соглашению людей.

Т е о ф и л. Да, с тех пор как я стал Вас понимать. Между чисто *логическими видовыми отличиями*, при которых достаточно малейшего изменения применяемого определения, каким бы случайным оно ни было, и между *видовыми отличиями* чисто *физическими*, основанными на существенном или неизменном, можно поместить нечто среднее, которого нельзя, однако, точно определить; здесь руководствуются наиболее важными внешними признаками, которые не совсем неизменны, но которые нелегко изменяются, причем одни из них больше приближаются к сущности, другие меньше; и так как знаток может идти дальше других, то вещь кажется людям произвольной и относительной, и представляется также удобным устанавливать названия на основании этих важнейших отличий. Поэтому можно было бы сказать, что это *гражданские видовые отличия и номинальные виды*, которые не следует смешивать с тем, что я выше назвал *номинальными определениями* и которые встречаются как у логических видовых отличий, так и у физических видовых отличий. Впрочем, помимо обычного словоупотребления сами законы могут устанавливать значение слов, и тогда *виды* станут *законными*, как в тех договорах, которые называются nominati, т. е. таких, которые составлены на определенное имя, или как в римском законе, устанавливавшем начало возмужания с 14 лет. Этим соображением не следует пренебрегать, но в данном случае я не вижу от него большой пользы, так как помимо того, что Вы, как мне кажется, применяли его иногда, когда оно не имело никакого значения, можно было бы получить почти такой же результат, если принять во внимание, что всецело зависит от людей, насколько далеко они считают нужным идти в своих подразделениях, отвлекаясь от дальнейших различий, но, однако, не отрицая их, и от людей зависит также выбрать определенное на место неопределенного с целью установить некоторые понятия и меры путем присвоения им названий.

Ф и л а л е т. Я рад, что мы теперь не так расходимся

в этом пункте, как это казалось. § 41. Вы, я вижу, согласитесь также со мной, что вопреки взгляду некоторых философов и искусственные вещи образуют различные виды, точно так же как и естественные. § 42. Но прежде чем покончить с названиями субстанций, прибавлю, что из всех наших идей различного рода только у них одних есть индивидуальные, или собственные, имена, так как людям редко приходится упоминать о каком-нибудь индивидуальном качестве или о каком-нибудь другом индивидуальном обстоятельстве; кроме того, индивидуальные действия тотчас же погибают, и сочетание их обстоятельств не способно к длительному существованию, как это имеет место у субстанций.

Т е о ф и л. Есть, однако, случаи, когда нам необходимо бывает вспомнить о некотором индивидуальном происшествии, и тогда ему дают название, так что хотя Ваше правило в общем годится, но оно имеет известные исключения. Примеры этого дает нам религия: так, например, мы ежегодно празднуем память рождения Иисуса Христа; греки называли это событие теогенией, а поклонение волхвов — эпифанией; так, евреи называли пасхой сошествие ангела, умертвившего первенцев у египтян и не тронувшего еврейских первенцев, память о чем они должны были праздновать каждый год. Что касается *видов искусственных вещей*, то философы-схоластики колебались включать их в свои *категории*, но их осторожность была при этом излишней, так как их таблицы категорий как раз должны были дать общее обозрение наших идей. Полезно, однако, отметить разницу между совершенными субстанциями и теми совокупностями субстанций (aggregata), которые являются субстанциальными сущностями, созданными либо природой, либо искусством человека. Действительно, в природе тоже есть такие соединения, как, например, тела, смешение которых, выражаясь словами наших современных философов, несовершенно (imperfecte mixta), которые не являются unum per se и не заключают в себе совершенного единства. Я полагаю, однако, что четыре тела, называемые ими элементами, которые они считают простыми, а также соли, металлы и другие тела, которые они признают совершенными смешениями и которым они приписывают соответствующие темпераменты [299], тоже не являются unum per se, тем более что, надо думать, они однородны и единообразны лишь по виду, к тому же и однородное тело может все-таки

быть совокупностью. Одним словом, совершенное единство должно быть сохранено за телами одушевленными, или наделенными первоначальными энтелехиями. Энтелехии эти аналогичны душам и так же неделимы и нетленны, как и они; я уже указал в другом месте, что их органические тела — это собственно машины, которые, однако, настолько же превосходят искусственные, нами изобретенные, насколько превосходит нас изобретатель естественных. Эти естественные машины так же нетленны, как и сами души; живое существо с душой существует вечно, оно (воспользуюсь, чтобы быть лучше понятым, подходящим примером, как бы он ни был смешон) вроде арлекина, которого пытались раздеть на сцене, но не могли с этим справиться, так как на нем было надето бог знает сколько одежд, одна поверх другой; разумеется, бесконечные перевоплощения органических тел, принадлежащих существам, не так похожи друг на друга и не так пригнаны одно к другому, как одежды, ибо искусство природы совсем особой тонкости. Все это показывает, что философы отнюдь не ошибались, проводя коренное различие между искусственными вещами и естественными телами, наделенными подлинным единством. Но только нашей эпохе выпало на долю раскрыть эту тайну и разъяснить ее важность и ее следствия, для того чтобы создать естественную теологию и то, что называют наукой о духе (pneumatique), и притом таким способом, который действительно естествен и соответствует тому, что мы можем установить путем опыта и постигнуть разумом, благодаря которому мы не только не теряем ни одного из тех важных выводов, которые должны дать нам эти науки, но, наоборот, придаем им еще большее значение, как это делает система предустановленной гармонии. Думаю, что нет ничего лучше, чем закончить этим длинную беседу об именах субстанций.

Глава VII

О СЛОВАХ-ЧАСТИЦАХ

§ 1. Филалет. Кроме слов, служащих для *названий* идей, мы нуждаемся в словах, употребляемых для обозначения *связи* идей, или предложений. Так, слова *это есть, этого нет* являются общими знаками *утверждения* или *отрицания*. Но кроме частей предложения дух связывает друг с другом также целые суждения, или предложения

(§ 2), пользуясь для этого словами, выражающими связь различных утверждений и отрицаний и являющимися тем, что обыкновенно называют *частицами*; от правильного употребления их зависит главным образом искусство хорошо говорить. Для выражения последовательных и методических рассуждений требуются слова, показывающие *связь, ограничение, различение, противоположение, ударение* и т. д., и когда в этом ошибаются, то тем самым приводят слушателя в замешательство.

Теофил. Я согласен, что частицы очень полезны, но я не знаю, состоит ли в этом главным образом искусство хорошо говорить. Если бы кто-нибудь говорил только афоризмами или отрывочными положениями — как это часто происходит в университетах, или, например, в тех случаях, которые у юристов носят название *артикулированной* жалобы (libelle articulée), или в пунктах, предлагаемых свидетелям,— то он мог бы, построив правильно эти предложения, добиться почти такого же эффекта, чтобы заставить себя понять, как если бы он вставил в них связующие слова и частицы, так как читатель дополняет их от себя. Но я согласен, что он был бы приведен в замешательство, если бы частицы были употреблены неправильно, и даже больше, чем если бы они были совсем опущены. Мне кажется также, что частицы связывают не только части речи, состоящей из предложений, и части предложения, состоящего из идей, но они связывают также части идеи, составленной различным образом путем сочетания других идей; и именно эта последняя связь обозначается *предлогами*, между тем как *наречия* оказывают влияние на заключающееся в глаголе утверждение или отрицание, а союзы влияют на связь различных утверждений или отрицаний. Но я вовсе не сомневаюсь, что Вы сами обратили внимание на это, несмотря на то что Ваши слова как будто говорят о другом.

§ 3. Филалет. Отдел грамматики, излагающий частицы, менее разработан, чем отдел, излагающий один за другим *падежи* и *роды, наклонения* и *времена, герундии* и *супины*. Правда, в некоторых языках частицы были также с большой по внешнему виду точностью размещены по различным подразделениям. Но одного просмотра этих перечней недостаточно. Необходимо углубиться в свои собственные мысли и подметить, какие формы употребляет дух при рассуждении, так как все частицы являются соответствующими знаками деятельности духа.

Теофил. Совершенно справедливо, что учение о частицах очень важно, и я хотел бы, чтобы оно было разработано более подробно, так как нет ничего, что лучше содействовало бы познанию нами различных форм разума. *Роды* не имеют никакого значения для философской грамматики, но падежи соответствуют *предлогам* и часто предлог скрыт в существительном и как бы поглощен им, другие же частицы скрыты в глагольных флексиях.

§ 4. Филалет. Для того чтобы хорошо объяснить частицы, недостаточно передать их (как это обыкновенно делается в словарях) словами другого языка, всего ближе подходящими по значению, так как точный смысл их одинаково трудно понять как в том, так и в другом языке. Кроме того, значения близких слов двух разных языков не всегда в точности одни и те же и часто изменяются даже в одном и том же языке. Я припоминаю, что в еврейском языке есть частица, состоящая только из одной буквы, у которой насчитывается более пятидесяти значений.

Теофил. Ученые трудились над специальными трактатами о частицах латинского, греческого и еврейского языков, и знаменитый юрист Штраух [300] написал книгу об употреблении частиц в юриспруденции, в которой их значение играет немаловажную роль. Между тем обыкновенно их пытаются объяснить скорее примерами и синонимами, чем посредством отчетливых понятий. Кроме того, для них не всегда можно найти общее, или формальное, значение, как называл это покойный Болиус [301], которое удовлетворяло бы всем примерам; но, несмотря на это, всегда можно свести все употребления данного слова к определенному числу значений. И это именно следовало бы сделать.

§ 5. Филалет. Действительно, число значений во много раз превосходит количество частиц. В английском языке частица *but* имеет самые различные значения: (1) когда я говорю: «*But to say no more*», она означает: «но, не говоря больше», как если бы эта частица указывала на остановку духа в своем движении, до того как он достиг цели последнего. Но, говоря: (2) «*I saw but two planets*», т. е. «Я видел только две планеты», дух ограничивает смысл того, что он хочет сказать, тем, что им выражено, с исключением всего прочего. А когда я говорю: (3) «*You pray, but it is not I that God would bring you to the true religion, but that he would confirm you in your own*», т. е. «Вы молите Бога, но не о том, чтобы он привел вас

к познанию истинной веры, но о том, чтобы он укрепил вас в вашей собственной вере», то первое *but*, или *но*, означает предположение в духе чего-то отличного от того, что должно было бы быть, а второе показывает, что дух делает прямое противопоставление предыдущей и последующей мысли. (4) «*All animals have sense, but a dog is an animal*», т. е. «все животные имеют ощущения, а собака — животное». Здесь частица означает связь второго предложения с первым.

Теофил. Французское *mais* [но] можно было бы подставить во всех этих случаях, за исключением второго, а немецкое *allein*, взятое как частица и означающее нечто среднее между *mais* и *seulement*, безусловно, могло бы быть подставлено вместо *but* во всех этих примерах, за исключением последнего, где можно было бы несколько усомниться. Mais переводится также на немецкий язык то словом aber, то словом sondern, последнее означает разделение или отделение и приближается к частице allein. Для того чтобы правильно объяснить частицы, недостаточно дать абстрактное толкование их, как мы только что здесь сделали, но нужно перейти к такому описанию, которое могло бы заменить его, подобно тому как определение может быть поставлено вместо определяемого. Если бы попытаться найти и определить для всех частиц эти *заменяющие их описания*, насколько это возможно, то тем самым можно установить их значения. Попытаемся приблизиться к этому в наших четырех примерах. В первом примере хотят сказать: «Только (seulement) до сих пор пусть говорят об этом, и *не больше* (*non più*)»; во втором — «Я видел *только* две планеты, и *не больше*»; в третьем — «Вы молите Бога *только* о том именно, чтобы он укрепил вас в вашей вере, и *не больше*»; в четвертом — все равно как если бы сказать: «Все животные имеют ощущения — достаточно принять во внимание *только* это, и *больше* ничего не надо; собака — животное, следовательно, она имеет ощущения». Таким образом, все эти примеры означают ограничения, некое non plus ultra, будь то в вещах или в речи. Таким образом, but — это конец, предел движения, как если бы сказать: «Остановимся, мы уже здесь, мы пришли к цели». *But, bute* — это древнегерманское слово, означающее нечто неподвижное, местопребывание. *Beuten* (устаревшее слово, встречающееся еще в некоторых церковных песнях) означает «пребывать». Слово *mais* происходит от *magis*, как если бы кто-нибудь

хотел сказать: «*Что касается большего, то его не надо касаться*» — это равносильно тому, что сказать: «Не надо больше об этом, довольно, перейдем к чему-нибудь другому» — или: «Это — нечто иное». Но так как словоупотребление изменяется причудливым образом, то надо было бы раньше подробно изучить примеры, чтобы достаточно установить значения частиц. Во французском языке избегают двойного mais [но] при помощи слова cependant и говорят: «Vous priez, cependant ce n'est pas pour obtenir la vérité, mais pour être confirme dans votre opinion» [Вы молитесь, но не для того, чтобы добиться истины, а для того, чтобы укрепиться в вашей вере]. Латинское *sed* [но] когда-то часто выражалось по-французски через ains, соответствующее итальянскому anzi, и, устранив его, французы лишили свой язык удачного выражения. Например: «Il n'y avait rien de sûr, cependant on était persuadé de ce que je vous ai mandé, parce qu'on aime à croire ce qu'on souhaite; mais il s'est trouvé que ce n'était pas cela; *ains* plutôt, etc.» [В том, о чем я известил вас, не было ничего достоверного, но в этом были убеждены, так как любят верить тому, чего желают, но оказалось, что это не так, а скорее и т. д.].

§ 6. Филалет. Я намеревался лишь бегло коснуться этого вопроса. Прибавлю, что часто частицы — некоторые постоянно, а другие в определенных грамматических построениях — имеют значение целого предложения.

Теофил. Если они имеют *самостоятельный смысл*, то это, я полагаю, происходит только благодаря своего рода эллипсу [302]; вообще же, только *междометия* могут встречаться самостоятельно и выражать все в одном слове, как, например, «ах!», «увы!». Действительно, если говорят mais [но], не прибавляя ничего другого, то это эллипс, как если бы сказать: «Mais attendons le boiteux et ne nous flattons pas mal à propos» [303]. Есть нечто приближающееся к этому в латинском nisi [если не]: *si nisi non esset* (если бы не было «но»). Впрочем, я ничего не имел бы против, если бы Вы подробнее остановились на ухищрениях духа, проявляющихся удивительным образом в употреблении частиц. Но у нас есть основания торопиться закончить это исследование слов, чтобы вернуться к вещам, и я не хочу больше Вас задерживать на этом, хотя в самом деле думаю, что языки — это поистине лучшее зеркало человеческого духа и что путем тщательного анализа значения слов мы лучше всего могли бы понять деятельность разума.

Глава VIII

ОБ АБСТРАКТНЫХ И КОНКРЕТНЫХ ТЕРМИНАХ

§ 1. Филалет. Следует еще заметить, что термины бывают абстрактными и конкретными. Каждая абстрактная идея — раздельная идея, так что из двух идей одна никогда не может быть другой. Дух благодаря своему интуитивному познанию должен замечать существующее между ними различие, и *поэтому* две такие идеи никогда не могут говорить одна о другой. Всякий тотчас же замечает ложность следующего предложения: «*Человечность есть животность или разумность*», это не менее очевидно, чем самые общепризнанные положения [304].

Теофил. Все же можно кое-что сказать по этому поводу. Вы согласны, что справедливость — это добродетель, свойство (habitus), качество, акциденция и т. д.? Таким образом, два абстрактных термина могут быть высказаны один о другом. Я, кроме того, привык различать два вида абстрактных понятий. Существуют *логические* абстрактные термины, и существуют также *реальные* абстрактные термины. *Реальные* или по крайней мере понимаемые как реальные *абстракции* — это либо сущности и части сущностей, либо акциденции, т. е. то, что прибавляется к субстанции. *Логические абстрактные* термины — это превращенные в термины предикации, как если бы я сказал: «быть человеком», «быть животным»; и в этом смысле их можно высказывать один о другом, говоря: *быть человеком — это значит быть животным*. Но с реальностями этого не бывает. Нельзя сказать, что человечество или человечность (hommeïté), если угодно, составляющая всю сущность человека, есть животность, которая составляет лишь часть этой сущности; однако эти абстрактные и неадекватные вещи, обозначаемые реальными абстрактными терминами, тоже имеют свои роды и виды, которые также выражаются посредством реальных абстрактных терминов; таким образом, между ними существуют отношения предикации, как я показал это на примере справедливости и добродетели.

§ 2. Филалет. Можно все же сказать, что субстанции имеют лишь очень немного абстрактных названий; даже в школах их употребляли редко, как, например, человечность, животность, телесность, а в обществе ими совершенно не пользовались.

Т е о ф и л. Это потому, что нуждались лишь в очень немногих из этих терминов в качестве примеров и для объяснения общего понятия, которым нельзя было совершенно пренебрегать. Если древние не пользовались словом *человечность* в школьном смысле, то они говорили: *человеческая природа,* что равносильно этому. Известно также, что они говорили «божественность», или «божественная природа», и поскольку теологам необходимо было говорить о той и о другой природе и о реальных акциденциях, то в философских и богословских школах занимались этими отвлеченными сущностями, и, пожалуй, даже больше, чем следовало.

Глава IX
О НЕСОВЕРШЕНСТВЕ СЛОВ

§ 1. Ф и л а л е т. Мы говорили уже о *двояком употреблении слов.* Первое заключается в закреплении наших собственных мыслей, для того чтобы помочь нашей памяти, благодаря чему мы в состоянии говорить сами с собой; другое употребление заключается в сообщении наших мыслей другим с помощью слов. Оба этих употребления дают нам возможность познать совершенство или несовершенство слов.

§ 2. Когда мы говорим только с собой, то безразлично, какие слова употребляются при этом, лишь бы помнить их смысл и не изменять его.

§ 3. Но что касается употребления *слов для сообщения,* то оно тоже бывает двояким: гражданским и философским. *Гражданское* употребление слов заключается в пользовании ими в обычных разговорах в обиходе гражданской жизни. *Философское употребление* слов — это такое употребление, которое служит для сообщения точных понятий и для выражения в общих предложениях достоверных истин.

Т е о ф и л. Отлично, слова — отметки (notae) для нас (чем могли бы быть и цифры или алгебраические символы) и знаки для других; слова употребляются в качестве знаков как для того, чтобы применить общие правила к жизненному обиходу или к индивидам, так и для того, чтобы найти или проверить эти правила; первое *употребление знаков* есть *гражданское,* второе — *философское.*

§ 5. Ф и л а л е т. Но особенно трудно усвоить и удержать в памяти идею, замещаемую каждым словом,

в следующих случаях: 1) когда эти идеи очень сложны; 2) когда эти идеи, образующие новую идею, не находятся с ней в естественной связи, так что в природе не существует какого-нибудь устойчивого мерила или образца, по которому можно было бы проверять и исправлять их; 3) когда с образцом нелегко познакомиться; 4) когда значение слова и реальная сущность вещи не вполне тождественны. Наименования модусов более подвержены сомнительности и несовершенству вследствие двух первых из указанных причин, а наименования субстанций — вследствие двух последних. § 6. Когда идеи модусов очень сложны, как, например, идеи большинства нравственных терминов, то они редко имеют вполне тождественное значение у двух различных лиц. § 7. Кроме того, отсутствие образцов делает эти слова двусмысленными. Кто первый ввел слово «brusquer» [круто обращаться], тот понимал его по собственному усмотрению; при этом те, кто вслед за ним воспользовались этим словом, не узнали у него, что он точно хотел сказать, а он не показал им какого-нибудь постоянного образца этого слова. § 8. Обычное употребление достаточно хорошо устанавливает значение слов для повседневного разговора, но тут нет никакой точности, и постоянно спорят о том, какое значение наиболее соответствует свойствам языка. Многие говорят о *славе,* но лишь очень немногие понимают ее вполне тождественно. § 9. Такие слова не более как простые звуки в устах большинства людей, или во всяком случае значения их остаются очень неопределенными. И в рассуждении или в беседе, где говорится о *чести, вере, благодати, религии, церкви,* и в особенности в спорах прежде всего бросается в глаза различное понимание людьми одних и тех же слов. § 10. И если трудно понять значение слов у наших современников, то тем более трудно это в отношении авторов *древних книг.* Хорошо, что можно обойтись без них, за исключением случаев, когда они содержат в себе указания на то, чему мы должны верить или что мы должны делать.

Т е о ф и л. Эти замечания правильны; но что касается древних книг, то, так как нам в особенности необходимо понимать Священное писание и так как римские законы еще в большом ходу в значительной части Европы, нам приходится в силу этого привлекать множество других древних книг: труды раввинов, отцов церкви и даже светских историков. Впрочем, древние врачи тоже сто́ят

того, чтобы ими занимались. Медицинская практика греков дошла через арабов до нас; вода греческого источника была замутнена в арабских ручейках и очищена во многих отношениях, когда начали вновь обращаться к греческим оригиналам. Однако эти арабы были не бесполезны, и утверждают, например, что Ибн-аль-Бейтар, списывавший в своих книгах о целебных травах с Диоскорида [305], часто полезен для разъяснения последнего. Я думаю также, что после религии и истории традиция древних, сохраненная благодаря письменности, может быть полезна прежде всего в медицине, поскольку она эмпирична, как и вообще здесь полезны наблюдения других. Вот почему я всегда очень ценил врачей, которые были вместе с тем знатоками древности, и мне было очень жаль, что выдающийся и в том и в другом отношении Рейнезий [306] занялся больше выяснением обрядов и истории древних, чем восстановлением части их знаний о природе, где, как он показал, мог бы добиться чудесных успехов. Когда, наконец, исчерпаны будут творения римлян, греков, евреев и арабов, наступит очередь китайцев с их древними книгами, и они дадут материал для любознательности наших критиков. Я уже не говорю о некоторых древних книгах персов, армян, коптов и браминов, которые со временем извлекут из забвения, чтобы не оставить без внимания никакого знания, которое может дать древность с помощью традиции доктрин и истории фактов. А когда не останется больше древних книг для исследования, то место книг займут языки, эти самые древние памятники человеческого рода. Со временем будут записаны все языки вселенной и составлены словари их и грамматики и будет произведено сравнение всех языков; это будет иметь очень важное значение как для знания вещей, так как названия очень часто соответствуют свойствам вещей (как это видно, например, на названиях растений у различных народов), так и для познания нашего духа и чудесного разнообразия его деятельности. Я уже не говорю о происхождении народов, которое можно будет узнать при помощи основательных этимологий, лучше всего достигаемых сравнением языков. Но я уже говорил об этом [307]. Все это показывает полезность и значение *критики*, малоучитываемой некоторыми в общем очень знающими философами, позволяющими себе с презрением отзываться о *раввинологии* и *филологии* вообще. Очевидно также, что критики еще долгое время будут находить материал для плодотворной

работы и что они хорошо сделают, если не будут слишком останавливаться на мелочах, имея так много более достойных исследования объектов, хотя я отлично знаю, что и мелочи очень часто необходимы критикам для открытия более важных знаний. Так как критика касается преимущественно значения слов и истолкования авторов, в особенности древних, то это наше обсуждение вопроса о словах и связанное с ним Ваше замечание о древних побудили меня коснуться этого крайне важного пункта. Но, возвращаясь к Вашим четырем недостаткам наименований, скажу Вам, что все они могут быть устранены, в особенности с тех пор, как изобретена письменность, и существуют они лишь вследствие нашей небрежности. В самом деле, от нас зависит установить значения слов хотя бы в каком-нибудь одном научном языке и прийти к соглашению относительно них, для того чтобы эта вавилонская башня была разрушена. Но есть два недостатка, которые труднее устранить и которые заключаются: первый — в нашем сомнении в том, совместимы ли между собой идеи, когда опыт не дает их нам связанными в одном и том же предмете; второй — в необходимости давать предварительные определения чувственных вещей, когда нет еще достаточного опыта, чтобы дать более адекватные определения их; но о том и о другом недостатке я говорил уже неоднократно.

Ф и л а л е т. Я перехожу теперь к указаниям, которые помогут некоторым образом уяснить отмеченные Вами недостатки. Третий из указанных мной недостатков является, как мне кажется, причиной предварительности этих определений, а именно когда мы недостаточно знаем наши чувственные образы, т. е. субстанциальные вещи телесной природы. Вследствие этого же недостатка мы не знаем, можно ли сочетать такие чувственные качества, которых не сочетала природа, так как не до конца их понимаем. Но если значения слов, обозначающих смешанные модусы, сомнительны вследствие отсутствия образцов, у которых можно было бы увидеть такое же строение, то значения названий субстанций сомнительны вследствие совершенно противоположной причины, потому что они должны означать то, что, как предполагается, соответствует действительным вещам и относится к образцам, созданным природой [308].

Т е о ф и л. Я указывал уже не раз в наших предыдущих беседах, что это несущественно для идей субстанций, но

я признаю, что идеи, составленные в согласии с природой, самые достоверные и самые полезные.

§ 12. Филалет. Итак, если следуют образцам, сделанным полностью природой, так что воображению приходится только сохранять представление о них, то названия субстанций в своем обычном употреблении имеют, как я показал, *двоякое соотнесение. Первое* заключается в том, что они обозначают внутреннее и реальное строение вещей, но образец этот не может стать известным, и, следовательно, по нему нельзя установить значений слов.

Теофил. Дело сейчас не в этом, так как мы говорим об идеях, образцы которых у нас есть; внутренняя сущность находится в вещи, но все согласны, что она не могла бы служить образцом.

§ 13. Филалет. *Второе соотнесение* заключается в том, что имена субстанциальных вещей относятся непосредственно к простым идеям, существующим одновременно в субстанции. Но так как этих идей, объединенных в одном и том же предмете, очень много, то люди, говоря об одном и том же предмете, составляют себе очень различные идеи его как благодаря различию производимых нами сочетаний простых идей, так и потому, что качества тел — это большей частью силы, способные сами производить изменения в других телах и подвергаться изменениям, производимым другими телами; свидетельством этого могут служить изменения, которые способен испытать один из самых неблагородных металлов от применения огня; еще большее число изменений претерпевает он в руках химика под влиянием разных других тел. Точно так же для распознания золота один довольствуется весом и цветом, другой включает также плавкость и огнеупорность, а третий принимает еще во внимание, что его можно растворить в царской водке. § 14. Кроме того, так как вещи часто похожи друг на друга, то трудно указать иногда точные различия их.

Теофил. Действительно, так как тела могут подвергаться изменениям, превращениям, фальсификациям и подделкам, то немаловажное дело — уметь их различить и распознать. Золото находится в скрытом виде в растворе, но его можно получить опять из него как путем осаждения, так и путем дистилляции воды; поддельное, или фальшивое, золото узнается или очищается благодаря искусству пробирщиков, и так как оно не всем известно, то

нет ничего удивительного, что идея золота не у всех людей одна и та же. Обыкновенно лишь знатоки имеют достаточно правильные идеи вещей.

§ 15. Филалет. Эти различия не вызывают, однако, таких больших трудностей в обычных сношениях граждан между собой, как в философских исследованиях.

Теофил. Они были бы более терпимы, если бы не оказывали никакого влияния на практическую жизнь, где часто очень важно, чтобы не произошло какое-нибудь недоразумение, и где нужно, следовательно, знать отличительные признаки вещей или иметь под рукой знающих людей. Это в особенности важно в отношении лекарств и драгоценных вещей, которые могут понадобиться в важных случаях. Философские трудности обнаруживаются скорее в употреблении более общих терминов.

§ 18. Филалет. Названия *простых идей* менее двусмысленны, и люди редко ошибаются в употреблении слов «белый», «горький» и т. д.

Теофил. Это верно, но слова эти не совсем лишены неопределенности, и я указывал уже на пример смежных цветов, которые лежат на границе двух основных цветов и цвет которых *сомнителен.*

§ 19. Филалет. После названий простых идей наименее сомнительны названия *простых модусов,* как, например, модусов фигур и чисел.

§ 20. Но главное затруднение вызывают названия сложных модусов и субстанций. § 21. Скажут, пожалуй, что вместо того, чтобы приписывать это несовершенство словам, его скорее надо приписать нашему разуму; на это я отвечу, что слова так часто становятся между нашим разумом и истиной вещей, что их можно сравнить со средой, через которую проходят лучи видимых предметов и которая нередко окутывает туманом наши глаза; и я склонен думать, что если бы были тщательнее изучены несовершенства языка, то бóльшая часть споров прекратилась бы сама собой, а путь к знанию и, может быть, к миру стал бы гораздо более открытым для людей.

Теофил. Я полагаю, что в письменных дискуссиях с этим можно было бы покончить уже в настоящее время, если бы люди захотели прийти к соглашению относительно определенных правил и тщательно соблюдать их. Но чтобы быть точным в живой устной беседе, надо было бы произвести некоторые изменения в языке. Впрочем, я уже занимался этим вопросом в другом месте [309].

§ 22. В ожидании этой реформы языка, которая произойдет нескоро, мы должны были бы в связи с этой неопределенностью слов проявлять умеренность, в особенности когда дело идет о навязывании другим смысла, приписываемого нами древним авторам; ведь у греческих авторов почти у каждого свой собственный язык.

Т е о ф и л. Я был, наоборот, поражен тем, что греческие авторы самых различных эпох и мест, как, например, Гомер, Геродот, Страбон, Плутарх, Лукиан, Евсевий, Прокоп и Фотий [310], так близки между собой, между тем как римские так сильно отличаются друг от друга, а немецкие, французские и английские — еще сильнее. Но это потому, что греки со времени Гомера и затем со времени расцвета Афин имели прекрасных авторов, ставших образцами для потомства, по крайней мере в области стиля. Ведь народный греческий язык несомненно должен был претерпеть сильные изменения уже в эпоху владычества римлян. По этой же причине итальянский язык не так сильно изменился, как французский, так как итальянцы, имевшие писателей с долговечной славой, подражали (да и в настоящее время еще ценят) Данте, Петрарке, Боккаччо и другим авторам эпохи, когда у французов уже не было писателей, сохраняющих свое значение.

Глава X

О ЗЛОУПОТРЕБЛЕНИИ СЛОВАМИ

§ 1. Ф и л а л е т. Помимо естественных несовершенств, присущих языку, имеются еще намеренные и происходящие от небрежности; дурно пользоваться словами — значит *злоупотреблять* ими. Первое и наиболее ощутимое злоупотребление состоит (§ 2) в употреблении слов, с которыми не связывают никакой ясной идеи. Такие слова бывают двух родов. Одни никогда не имели определенной идеи — ни при своем зарождении, ни при обычном пользовании ими. Введены они большей частью философскими и религиозными сектами в целях подкрепления какого-нибудь странного мнения либо для прикрытия какого-нибудь слабого пункта их системы. Однако ими пользуются лишь как отличительными признаками приверженцы данной партии. § 3. Есть, однако, другие слова, имеющие в своем первоначальном и обычном употреблении некоторую ясную идею, но которые в дальнейшем присвоили очень важным вещам, не связав с ними при этом никакой определенной идеи. Таковы, например, часто в устах людей слова *«мудрость»*, *«слава»*, *«милость»*.

Т е о ф и л. Я полагаю, что ничего не значащих слов не так много, как думают, и что при наличии небольшого старания и доброй воли можно было бы наполнить их содержанием или установить их неопределенность. *Мудрость*, кажется, есть не что иное, как знание счастья. *Милость* есть благо, оказываемое тем, кто его не заслужил, но нуждаются в нем. А *слава* есть репутация превосходства какого-нибудь человека.

§ 4. Ф и л а л е т. Я не стану теперь заниматься тем, можно ли было бы что-нибудь возразить против этих определений, так как хочу скорее узнать причины злоупотреблений словами. *Во-первых*, слова усваивают раньше, чем усваивают связанные с ними идеи, и дети, привыкшие к этому с колыбели, продолжают поступать так же всю жизнь, тем более что им удается, не устанавливая точных идей, дать понять себя в разговоре, пользуясь различными выражениями, чтобы объяснить другим то, что они хотят сказать. Между тем это часто обильно заполняет пустыми звуками их рассуждения, особенно в вопросах нравственности. Люди берут слова, которые они встречают в употреблении у своих соседей, чтобы не казаться незнакомыми с тем, что эти слова обозначают, и доверчиво пользуются ими, не придавая им никакого определенного смысла; и если они редко бывают правы в таких рассуждениях, то столь же редко удается их убедить в их неправоте, и желать вывести их из заблуждения — это все равно что отнимать жилище у бродяги.

Т е о ф и л. Действительно, так редко дают себе труд — что, однако, следовало бы делать — добиться понимания терминов или слов, что я не раз удивлялся тому, как дети могут так быстро научиться языкам, и тому, что взрослые все же так правильно говорят: ведь детей мало стараются обучить родному языку, а взрослые мало заботятся о приобретении точных определений, тем более что определения, которые изучаются в школах, обычно не касаются общеупотребительных слов. Впрочем, я признаю, что люди оказываются неправыми, даже когда спорят серьезно и говорят в соответствии со своими взглядами; однако я довольно часто также замечал, что в спекулятивных спорах по вопросам, посильным их разуму, бывают правы обе стороны, за исключением возражений, которые они

пускают в ход друг против друга, плохо понимая взгляды противника; это проистекает от неправильного пользования терминами, а иногда даже из духа противоречия и чувства собственного превосходства.

§ 5. Филалет. *Во-вторых,* пользование словами иногда *неустойчиво; у ученых* это встречается слишком часто. Между тем это очевидный обман, а если он умышленный, то это безумие или недобросовестность. Если бы кто-нибудь так поступал в своих деловых расчетах (принимая *x* за *y*), то кто, я Вас спрашиваю, захотел бы иметь с ним дело?

Теофил. Ввиду того что это злоупотребление так обычно не только среди ученых, но и среди широкой публики, то я полагаю, что это скорее следствие дурной привычки и небрежности, чем недобросовестности. Обыкновенно различные значения одного и того же слова имеют нечто родственное между собой; вследствие этого одно слово принимают за другое и не дают себе времени подумать о том, что говорят, с той точностью, которая была бы желательна. Мы привыкли к тропам и фигурам, и некоторое изящество и ложный блеск легко пленяют нас. Чаще всего ведь ищут удовольствия, забавы или внешнего лоска больше, чем истины, а к этому присоединяется еще голос тщеславия.

§ 6. Филалет. *Третье злоупотребление* — это умышленная непонятность, возникающая либо от присвоения обычным словам *необычных значений,* либо от введения *новых терминов* без объяснения их. Древние софисты, которых Лукиан столь справедливо выставлял в смешном виде [311], старались, беря на себя смелость говорить обо всем, прикрыть свое невежество непонятностью применявшихся ими слов. Всего более отличалась этим недостатком среди философских сект перипатетическая, но и другие секты, даже современные, не вполне свободны от этого. Есть, например, люди, злоупотребляющие термином *протяжение* и считающие нужным смешивать его со словом *тело* [312]. § 7. Логика, или искусство спора, которая столь ценилась, содействовала затемнению слов. § 8. Те, кто отдавались этому, делались не только бесполезными, но даже вредными для государства. § 9. Между тем столь презиравшиеся учеными ремесленники (hommes mécaniques) приносили жизни людей пользу. Однако невежды благоговели перед этими темными учеными и считали их непобедимыми, так как они были окружены терниями и шипами,

продираться через которые никому не доставляло удовольствия; одна только темнота могла служить прикрытием для нелепости. § 12. Зло заключается в том, что это искусство затемнения слов внесло путаницу в два великих регулятора человеческих деяний — *религию* и *правосудие.*

Теофил. Ваши жалобы большей частью справедливы; бывает, однако, но в редких случаях простительная и даже похвальная неясность, как, например, когда нарочито хотят быть загадочным и загадочность эта кстати. Так поступал Пифагор, и такова обычная манера восточных авторов. Алхимики, называющие *себя адептами,* заявляют, что они хотят быть понятными только сынам искусства. Это было бы хорошо, если бы у этих мнимых сынов искусства был ключ к разгадке. Некоторая непонятность могла бы быть дозволена, но нужно, чтобы за ней скрывалось нечто достойное отгадки и чтобы загадка могла быть разгадана. *Религия* же и *правосудие* требуют ясных идей. Вероятно, недостаточный порядок при обучении им сделал их запутанными, а неопределенность терминов здесь, может быть, более вредна, чем их неясность. Но так как *логика* есть искусство, обучающее упорядочивать и связывать мысли, то я не вижу никаких оснований бранить ее. Наоборот, люди ошибаются именно потому, что им недостает логики.

§ 14. Филалет. *Четвертое злоупотребление* состоит в том, что слова принимают за вещи, т. е. предполагают, будто слова соответствуют реальной сущности субстанций. Какой питомец перипатетической философии не считает, что десять терминов, обозначающих *десять категорий,* в точности соответствуют природе вещей, что *субстанциальные формы, растительные души, боязнь пустоты* и *интенциональные формы* — это нечто реальное? У платоников есть их *мировая душа,* у эпикурейцев — *стремление атомов к движению,* когда последние находятся в покое. Если бы где-нибудь в мире получили признание *воздушные и эфирные колесницы* доктора Мора [313], их считали бы отнюдь не менее реальными.

Теофил. Это не значит, собственно, принимать слова за вещи, это значит считать истинным то, что таковым не является. Это самая обычная ошибка всех людей, проистекающая, однако, не от одного только злоупотребления словами, а заключающаяся совсем в ином. *Категории* имеют весьма полезное назначение, и надо думать лучше о том, чтобы их исправить, а не о том, чтобы их отбросить.

Субстанции, количества, качества, действия или состояния и отношения, т. е. пяти общих родов бытия вместе с тем, что составлено из них, могло бы быть достаточно; а разве сами Вы, классифицируя идеи, не хотели их дать в виде категорий? О *субстанциальных формах* я говорил уже выше. Я не знаю, есть ли достаточно оснований отбрасывать *растительные души*, так как очень опытные и знающие люди признают большое сходство между растениями и животными, и Вы сами, кажется, допускаете существование души у животных. *Боязнь пустоты* может иметь разумный смысл, а именно если предположить, что природа однажды уже наполнила все пространство и что тела непроницаемы и несжимаемы, то в таком случае она не может допускать пустоты; и я считаю эти три предположения вполне обоснованными. Но существование *интенциональных форм*, которые должны поддерживать связь души с телом, не обосновано, хотя можно еще, пожалуй, допустить наличие *чувственных форм*, переходящих от объекта на удаленный орган, подразумевая под этим распространение движений. Я считаю, что не существует платоновской *мировой души* [314], так как Бог царит над миром как extramundana intelligentia, или, вернее, supramundana [315]. Я не знаю, что Вы понимаете под признававшимся эпикурейцами *стремлением атомов к движению*: не тяжесть ли, которую им приписывали, несомненно не имея для этого оснований, так как они утверждали, что все тела движутся сами собой в одну сторону? Покойный Генри Мор, теолог англиканской церкви, при всей своей учености проявлял несколько излишнюю склонность к измышлению невероятных и непонятных гипотез; об этом свидетельствует его *гилархический принцип* [316] материи, причина тяжести, упругости и всех других ее чудесных свойств. Я ничего не могу Вам сказать относительно его «эфирных колесниц», исследованием которых я никогда не занимался.

§ 15. Ф и л а л е т. Пример со словом «материя» лучше поможет Вам понять мою мысль. Материю принимают за нечто реально существующее в природе и отличное от тела; это в действительности совершенно очевидно, так как в противном случае обе эти идеи можно было бы безразлично замещать одну другой. Между тем можно утверждать, что *все тела состоят из одной и той же материи*, но нельзя сказать, что все материи состоят из одного и того же тела. Нельзя также, я полагаю, сказать, что одна материя больше

другой. Материя обозначает субстанцию и плотность тела; поэтому мы так же мало представляем себе различные материи, как и различные плотности. Однако с того момента, как материю приняли за название чего-то, что существует, в точности соответствуя своему определению, идея эта породила непонятные рассуждения и темные споры о *первоматерии*.

Т е о ф и л. По-моему, этот пример служит скорее для оправдания, чем для осуждения перипатетической философии. Если бы всякое серебро обладало формой, или, вернее, так как всякое серебро обладает либо естественной, либо искусственной формой, то разве на этом основании мы с меньшим правом можем утверждать, что серебро — это вещь, реально существующая в природе, отличная (понимая это в *точном* соответствии с его определением) от серебряной посуды или от денег? Ведь не скажут же на этом основании, что серебро есть не что иное, как некоторое качество денег? Поэтому не столь бесполезно, как это думают, исследовать в общей физике вопрос о первоматерии и определить природу ее, чтобы установить, всегда ли она однородна, имеет ли она еще какие-нибудь свойства, кроме непроницаемости (так я, например, показал [317] вслед за Кеплером, что она обладает еще тем, что можно назвать *инерцией*), и т. д., хотя она никогда не встречается в совершенно чистом виде, точно так же как можно было бы рассуждать о чистом серебре, если бы даже его у нас совсем не было и мы не знали бы способа очищения серебра. Я поэтому нисколько не осуждаю того, что Аристотель говорил о первоматерии, но нельзя не порицать тех, кто, застряв на этом вопросе, создали химеры из плохо понятых ими слов этого философа, который, пожалуй, давал иногда слишком много оснований для подобных кривотолков и неразберих. Но не надо чересчур преувеличивать недостатки этого знаменитого автора, так как известно, что многие его произведения не были закончены и опубликованы им самим.

§ 17. Ф и л а л е т. *Пятое злоупотребление* состоит в замещении словами вещей, которых они не обозначают и никоим образом не могут обозначать. Это бывает в тех случаях, когда с помощью названий субстанций мы хотели бы утверждать нечто большее, чем, например, следующее: «То, что я называю золотом, ковко» (хотя в сущности золото в таком случае означает не что иное, как нечто ковкое), желая дать понять, что ковкость зависит от

реальной сущности золота. Так, мы говорим, что аристотелевское определение человека как «разумного животного» хорошо, а платоновское определение его как «животного двуногого, бесперого, с плоскими когтями» — плохо. § 18. Едва ли найдется человек, который не предположил бы, что эти слова обозначают вещь, обладающую реальной сущностью, от которой зависят его свойства; между тем это явное злоупотребление, так как это не содержится в сложной идее, обозначаемой данным словом.

Т е о ф и л. А я скорее считал бы, что явно неправильно осуждать это общепринятое словоупотребление, так как совершенно верно, что в сложной идее золота содержится, что это вещь, обладающая реальной сущностью, об особенностях внутреннего строения которой нам известно лишь то, что от него зависят качества вроде ковкости. Но для того чтобы выразить идею ковкости, не прибегая к кукованию, т. е. повторениям (см. гл. III, § 18), надо распознать эту вещь на основании других качеств [318], сказав, например, что некоторое плавкое, желтое и очень тяжелое тело, называемое золотом, обладает природой, сообщающей ему еще свойство легко расплющиваться под ударом молота и становиться очень тонким. Что касается приписываемого Платону *определения человека*, которое он, по-видимому, сочинил лишь для упражнения и которое Вы сами, я надеюсь, не захотите серьезно сравнивать с общепринятым определением, то очевидно, что оно несколько слишком внешнее и слишком произвольное (provisionnelle). Действительно, если бы тот *казуар*, о котором Вы недавно говорили, оказался обладателем плоских когтей, то он мог бы сойти за человека, так как ему даже не нужно было бы вырывать перьев, как тому петуху, которого Диоген, говорят, хотел сделать человеком в платоновском смысле [319].

§ 19. Ф и л а л е т. Если в смешанных модусах изменена какая-нибудь входящая в их состав идея, то тотчас же признают, что это нечто другое, как это ясно видно на примере английского слова «murther», которое означает, как и Mord по-немецки, предумышленное человекоубийство; manslaughter — слова, соответствующего по своему происхождению слову «человекоубийство» и означающего сознательное, но не предумышленное убийство; слова «chancemedly» (случайно происшедшая схватка) в смысле человекоубийства, но совершенного нечаянно. Действительно, то, что выражается всеми этими словами, и то, что я считаю заключающимся в данной вещи (то, что я выше назвал *номинальной* и *реальной сущностями*), здесь тождественно. Но иное дело с названиями субстанций, так как если один привносит в идею золота то, что другой из нее устраняет, например огнеупорность и способность растворяться в азотной кислоте, то люди не подумают на этом основании, что произошло изменение вида, а лишь что один имеет более совершенную, чем другой, идею того, что составляет скрытую реальную сущность, к которой они относят название золота, хотя это скрытое отношение бесполезно и лишь способно запутать нас.

Т е о ф и л. Я, кажется, уже говорил об этом, но еще раз постараюсь показать Вам, что то, что Вы только что сказали, так же свойственно модусам, как и субстанциальным вещам, и что нет никаких оснований осуждать это обращение к внутренней сущности. Вот вам пример. Можно вместе с геометрами определять *параболу* как фигуру, у которой все лучи, параллельные некоторой прямой, сходятся после отражения в определенной точке, или фокусе. Но эта идея, или определение, выражает скорее *внешнюю сторону* и следствие, чем внутреннюю сущность этой фигуры, или то, что сразу могло бы объяснить ее *происхождение*. Можно даже сомневаться сначала, *возможно* ли найти такую фигуру, которая обладает этим свойством; для меня же это показывает, есть ли данное определение только номинальное и основанное на свойствах, или же оно также *реальное*. Но тот, кто говорит «парабола», зная ее лишь по только что приведенному мной определению, разумеет под ней, однако, фигуру, имеющую определенную структуру, или строение, которого он не знает, но которое он хотел бы узнать, чтобы суметь нарисовать ее. Другой, лучше знающий ее прибавит к этому еще какое-нибудь свойство; он, например, откроет, что у искомой фигуры отрезок оси, заключенный между директрисой и перпендикуляром из точки кривой на ось есть величина, которая равна расстоянию от этой точки до фокуса [319a]. Таким образом, он будет обладать более совершенной идеей, чем первый, и ему легче будет понять, как нарисовать эту фигуру, хотя он не может еще сделать этого. Но все согласятся, что это та же самая фигура, строение которой, однако, еще неизвестно. Вы видите, следовательно, что все то, что Вы находите и отчасти осуждаете в отношении употребления слов, означающих субстанциальные вещи, оказывается также — и является,

очевидно, оправданным — в употреблении слов, означающих сложные модусы. Но предполагать наличие разницы между субстанциями и модусами Вас заставило то, что Вы не приняли при этом во внимание рациональные, но трудно познаваемые модусы, похожие в этом отношении на тела, которые еще труднее познать.

§ 20. Филалет. Я опасаюсь поэтому, что, может быть, не следует высказывать имеющихся у меня соображений о причине того, что я считал злоупотреблением. Причиной этой является ложное предположение, что природа всегда действует по правилу и устанавливает границы каждого вида на основании той видовой сущности или внутреннего строения, которые мы при этом подразумеваем и которые связываем всегда с одним и тем же видовым именем.

Теофил. Вы, таким образом, прекрасно видите на примере геометрических модусов, что нет особой ошибки в том, что обращаются к внутренним и видовым сущностям, несмотря на большую разницу между чувственными вещами — будь то субстанции или модусы, о которых мы имеем лишь номинальные и предварительные определения, не надеясь легко получить их реальные определения,— и рациональными, но трудно познаваемыми модусами, так как мы можем в конце концов добраться до внутреннего строения геометрических фигур.

§ 21. Филалет. Я понял наконец, что был не прав, порицая это обращение к сущностям и внутренним структурам под тем предлогом, что это значило бы сделать наши слова знаками ничего или чего-то неизвестного. Действительно, то, что не известно в некоторых отношениях, может стать известным другим образом, а внутреннее строение обнаруживается отчасти через обусловленные им явления. Что же касается вопроса, является ли *уродливый плод* человеком или нет, то я вижу, что если его нельзя решить сразу, то это нисколько не мешает существованию вида самого по себе, так как наше незнание ничего не изменяет в природе вещей.

Теофил. Действительно, случалось, что очень талантливые геометры не могли точно определить, каковы те фигуры, многие свойства которых, исчерпывающие как будто вопрос, они знают. Например, существуют линии, называемые *жемчужинами* (perles)[320]. Ученые умели вычислить квадратуру, площадь и объем образуемых ими тел вращения до того, как стало известно, что те

являются лишь соединениями некоторых параболоидов. Таким образом, считая раньше эти «жемчужины» неким особым видом, о них имели лишь предварительное знание. Если это может случиться в геометрии, то не удивительно, что трудно определить несравненно более сложные виды материальной природы.

§ 22. Филалет. Чтобы продолжить наше перечисление, перейдем к *шестому злоупотреблению,* хотя я отлично вижу, что следовало вычеркнуть из списка некоторые из них. Это распространенное, но мало привлекшее к себе внимание злоупотребление заключается в том, что люди, связав в результате долгого употребления известные идеи с известными словами, начинают думать, что эта связь очевидна и что все ее признают. Поэтому они находят очень странным, когда у них спрашивают значение употребляемых ими слов, даже если это абсолютно необходимо. Найдется мало людей, которые не сочли бы за оскорбление, если бы у них спросили, что они понимают под словом «жизнь». Между тем имеющейся у них неопределенной идеи недостаточно, когда нужно установить, обладает ли жизнью сформировавшееся уже в семени растение, или находящийся в невысиженном яйце цыпленок, или же человек в обмороке, без чувств и движений. Хотя люди не желают казаться ни столь *ограниченными* и *докучливыми,* чтобы спрашивать объяснения терминов, которыми пользуются, ни столь надоедливыми *критиками,* чтобы непрерывно порицать других за употребляемые ими слова, однако, когда дело идет о точном исследовании, приходится заняться объяснением. Часто ученые различных направлений в своих спорах друг с другом говорят на различных языках, думая одно и то же, хотя, может быть, их интересы и различны.

Теофил. Я, кажется, уже достаточно высказался о *понятии жизни,* которая должна всегда сопровождаться восприятием в душе. В противном случае это будет лишь видимость жизни, подобно той жизни, которую американские дикари приписывали часам, или жизни, которую городские власти, желавшие наказать, как колдуна, человека, давшего впервые в их городе кукольное представление, приписывали марионеткам, принимая их за существа, одушевленные демонами.

§ 23. Филалет. В заключение я скажу, что слова служат для того, чтобы: 1) сообщать другим наши мысли; 2) делать это возможно легче и 3) вводить нас в познание

вещей. Мы не достигаем первой из этих целей, когда со словами не связана определенная и постоянная принятая или понимаемая другими идея. § 24. Мы не достигаем второй из этих целей, когда имеем очень сложные идеи без специальных названий для них; это часто вина самих языков, не имеющих соответствующих слов, часто же вина человека, не знающего их; в этом случае приходится прибегать к длинным описательным оборотам. § 25. Когда же идеи, обозначаемые словами, не соответствуют реальности вещей, то мы не достигаем третьей цели. § 26. 1) Тот, кто имеет термины без идей, подобен человеку, обладающему лишь каталогом книг. § 27. 2) Тот, кто имеет очень сложные идеи, подобен человеку, обладающему множеством книг в виде разрозненных листов без заглавий, так что он может давать их другим, лишь подбирая один лист за другим. § 28. 3) Тот, кто не пользуется постоянно одними и теми же знаками для одной и той же идеи, подобен торговцу, продающему разные вещи под одним и тем же названием. § 29. 4) Тот, кто связывает какие-нибудь особые идеи с общепринятыми словами, не может передать другим свои знания. § 30. 5) Тот, кто набил себе голову идеями никогда не существовавших субстанций, не сможет продвинуться вперед в реальных знаниях. § 33. Первый будет напрасно говорить о тарантуле или милосердии. Второй, увидя новых животных, не сумеет без труда рассказать о них другим. Третий будет определять тело то как нечто плотное, то как нечто протяженное, а умеренностью он будет называть то некоторую добродетель, то близкий к этому понятию порок. Четвертый назовет мула лошадью, а тот, кого все называют мотом, будет для него щедрым человеком. Пятый на основании свидетельства Геродота начнет искать в Татарии народ, состоящий из одноглазых людей [321].

Замечу, что четыре первых недостатка присущи названиям субстанций и модусов, пятый же свойствен только субстанциям.

Теофил. Ваши замечания очень поучительны. Я прибавлю к ним только, что, по-моему, есть нечто иллюзорное и в наших идеях об акциденциях, или способах проявления бытия, и что, таким образом, пятый недостаток общ также субстанциям и акциденциям. *Сумасбродный пастух* [322] был сумасбродным не только потому, что он думал, будто в деревьях прячутся нимфы, но и потому, что он всегда ожидал романтических приключений.

§ 34. Филалет. Я думал, что закончил, но вспомнил о *седьмом* и последнем заблуждении, заключающемся в образных выражениях или намеках. Однако нелегко будет признать его заблуждением, так как то, что называют остроумием и фантазией, находит себе доступ в мире легче, чем сухая истина. Эти качества годятся для разговоров, в которых стараются только понравиться, но по существу все эти искусственные и образные применения слов и все риторическое искусство (за исключением порядка и ясности) способны только внушать ложные идеи, возбуждать страсти и вводить рассудок в заблуждение, так что они представляют собой обман. Однако именно этому лживому искусству уделяют первое место и за него дают награды. Объясняется это тем, что люди мало интересуются истиной и очень любят обманывать и быть обманутыми. Это действительно так; я не сомневаюсь, что все сказанное мной против этого искусства будет признано чрезмерной дерзостью, так как красноречие, подобно прекрасному полу, обладает слишком сильными чарами, чтобы позволены были нападки на него.

Теофил. Я далек от того, чтобы порицать Ваше рвение к истине, и нахожу его правильным. И было бы желательно, чтобы оно оказало влияние. Я в этом не окончательно отчаиваюсь, так как думаю, что Вы боретесь с красноречием его собственным оружием и обладаете даже особого рода красноречием, стоящим выше того, ложного, подобно тому как существовала Венера Урания, мать божественной любви, рядом с которой не осмеливалась показываться со своим ребенком с завязанными глазами другая, незаконнорожденная Венера, мать слепой любви [323].

Но именно это доказывает, что Ваш тезис должен быть несколько смягчен и что некоторые украшения красноречия можно сравнить с египетскими вазами, которыми можно было пользоваться при служении истинному богу. Они похожи на живопись и музыку, которыми тоже злоупотребляют и из которых одна изображает часто уродливые и даже вредные плоды воображения, а другая действует изнеживающим образом. Обе они доставляют пустое удовольствие, но они могут быть употреблены с пользой: первая — чтобы сделать истину ясной, вторая — чтобы сделать ее трогательной; последнее должно быть также задачей поэзии, имеющей нечто и от риторики, и от музыки.

Глава XI

О СРЕДСТВАХ ПРОТИВ ПРЕДЫДУЩИХ НЕСОВЕРШЕНСТВ И ЗЛОУПОТРЕБЛЕНИЙ

§ 1. Филалет. Здесь не место углубиться в спор о пользе истинного красноречия и еще меньше — ответить на Ваш любезный комплимент, так как мы должны покончить с вопросом о словах, отыскав средства против замеченных в них несовершенств. § 2. Было бы смешно пытаться преобразовать языки и желать заставить людей говорить в меру их знаний. § 3. Но нисколько нелишне требовать от философов, чтобы они выражались точно, когда дело идет о серьезном исследовании истины, так как без этого все сведется к ошибочным рассуждениям и пустым, продиктованным упорством спорам. § 8. *Первое средство* заключается в том, чтобы не пользоваться ни одним словом, не связывая с ним какой-нибудь идеи. Между тем часто употребляют такие слова, как «инстинкт», «симпатия», «антипатия», не связывая с ними никакого содержания.

Теофил. Правило это прекрасно, но я не знаю, удачны ли выбранные Вами примеры. Под *инстинктом* все понимают, кажется, склонность живого существа к тому, что соответствует ему, хотя оно и не знает причины этого. Даже людям следовало бы меньше пренебрегать этими инстинктами, которые обнаруживаются и у них, хотя искусственный образ жизни людей большей частью почти совершенно истребил их. На это правильно указал «Сам себе врач» (Le médicin de soi-même) [324]. *Симпатия* или *антипатия* означают то, что в телах, лишенных ощущений, соответствует инстинкту соединения или разделения у живых существ. И хотя мы, к сожалению, не понимаем причины этих склонностей, или стремлений, мы имеем, однако, достаточное понятие о них, чтобы разумно рассуждать об этом.

§ 9. Филалет. *Второе средство* заключается в том, чтобы идеи названий модусов были по меньшей мере определенными и (§ 10) чтобы идеи названий субстанций соответствовали, кроме того, существующему. Если кто-нибудь говорит, что *справедливость* — это соответствующее закону поведение по отношению к чужому добру, то эта идея недостаточно определенна, пока у нас нет отчетливой идеи того, что называют *законом.*

Теофил. Здесь можно было бы сказать, что *закон* — это правило (précepte) мудрости, или науки о счастье.

§ 11. Филалет. *Третье средство* заключается в том, чтобы употреблять по возможности термины в соответствии с принятым словоупотреблением. § 12. *Четвертое* — чтобы заявлять, в каком смысле употребляются слова в том случае, когда сочиняют новые, или пользуются старыми в новом смысле, или когда находят, что обычай недостаточно установил их значение. § 13. Но тут бывают различные случаи. § 14. Слова, обозначающие простые идеи, не допускающие определения, объясняются или синонимичными словами, когда последние более известны, или же показыванием соответствующей вещи. Именно таким путем можно объяснить крестьянину, чтó за цвет «feuille morte», сказав ему, что это цвет сухих листьев, падающих осенью. § 15. Названия сложных модусов должны быть объяснены путем определения, так как они поддаются такому определению. § 16. Благодаря этому мораль допускает логические доказательства. В ней надо принять человека за телесное и разумное существо, не считаясь с его внешним обликом. § 17. Действительно, проблемы морали могут быть ясно рассмотрены при помощи определений. Правильнее определить справедливость по ее идее в нашем разуме, чем искать образец ее вне нас, например в Аристиде, и устанавливать ее по этому образцу. § 18. Так как большинство сложных модусов нигде не существует вместе, то их можно установить, только определяя их путем перечисления того, что собрано в них. § 19. В субстанциях имеется обыкновенно несколько *главных*, или *характерных*, *качеств*, которые мы рассматриваем как наиболее отличительную идею вида и с которыми связаны, по нашему предположению, другие идеи, образующие сложную идею вида. В растениях и животных — это фигура, в неодушевленных телах — цвет, а в некоторых вещах — цвет и фигура, вместе взятые. § 20. Поэтому платоновское определение человека более характерно, чем аристотелевское; в противном случае нельзя было бы умерщвлять уродливые плоды. § 21. Часто зрение годится не хуже другого метода исследования. Действительно, лица, привыкшие исследовать золото, часто отличают на глаз настоящее золото от поддельного, чистое от нечистого.

Теофил. Все сводится, несомненно, к определениям, которые могут привести нас к первоначальным идеям. Одна

и та же вещь может допускать несколько определений, но знать, что они относятся к одной и той же вещи, можно либо при помощи разума, выведя одно определение из другого, либо при помощи опыта, проверив, что они постоянно встречаются вместе. Что касается морали, то часть ее целиком основывается на разуме. Но в ней есть другая часть, которая зависит от опыта и относится к темпераментам.

При познании субстанций первые идеи доставляются нам фигурой и цветом, т. е. тем, что доступно чувству зрения, ибо таким путем мы познаем вещи издали. Но обыкновенно они носят слишком ненадежный (provisionnelles) характер, и в важных для нас вещах мы стараемся узнать субстанцию ближе. Я удивляюсь, что Вы опять возвращаетесь к приписываемому Платону определению *человека*, после того как Вы сами сказали (§ 16), что в морали следует принимать человека за телесное и разумное существо, не заботясь о внешней фигуре. Верно, что большой опыт помогает различать на глаз то, что другой может узнать лишь путем трудных исследований. Очень опытные и обладающие хорошим зрением и памятью врачи часто при первом взгляде на больного узнают то, чего другой врач с трудом добьется у него с помощью расспросов и щупанья пульса. Но полезно соединить вместе все признаки, какие мы только можем узнать.

§ 22. Филалет. Я признаю, что человек, которому хороший пробирщик сообщит все качества золота, будет иметь лучшее знание его, чем то, которое может дать зрение. Но если бы мы могли узнать его внутреннее строение, то значение слова «золото» было бы столь же *легко* определимо, как значение слова «треугольник».

Теофил. Оно было бы столь же определенно, и в нем не было бы ничего *предварительного*, но оно не было бы столь же легко определимо, и я думаю, что потребовалось бы довольно многословное определение для объяснения внутреннего строения золота, подобно тому как даже в геометрии имеются фигуры, требующие длинных определений.

§ 23. Отделенные от тел духи обладают, несомненно, более совершенными познаниями, чем мы, хотя мы не имеем никакого представления о том, как они могут приобрести их. Однако они могут иметь не менее ясные идеи о сокровенном строении тел, чем наша идея треугольника.

Теофил. Я уже сказал Вам, что имею основания думать, что вовсе не существует сотворенных духов, вполне отделенных от тел. Однако, несомненно, есть такие духи, органы и разум которых несравненно совершеннее, чем у нас, и которые превосходят нас во всякого рода умозрении настолько же и даже более, чем г-н Френикль или тот шведский мальчик, о котором я Вам говорил, превосходят среднего человека при математических выкладках в уме.

§ 24. Филалет. Мы уже сказали, что определения субстанций, которые могут пригодиться при объяснении слов, несовершенны с точки зрения познания вещей. Мы обыкновенно пользуемся словом вместо вещи, название которой говорит больше, чем определение; поэтому, чтобы определить как следует субстанции, следует изучать естественную историю.

Теофил. Вы видите, таким образом, что название, например «золото», означает не только то, что знает о нем человек, произносящий это слово (например, что оно нечто желтое и очень тяжелое), но и то, чего он не знает и что знает, может быть, другой человек — что оно тело, обладающее внутренним строением, из которого вытекают цвет и тяжесть его и возникают еще другие свойства, известные, как он признает, знатокам.

§ 25. Филалет. В настоящее время было бы желательно, чтобы люди, занимающиеся физическими исследованиями, изложили те простые идеи, в которых они подмечают постоянное совпадение между индивидами каждого вида. Но чтобы составить такого рода словарь, который содержал бы в себе, так сказать, всю естественную историю, потребовалось бы слишком много людей, слишком много времени, слишком много труда и проницательности, чтобы можно было когда-нибудь надеяться на это. Однако было бы полезно сопровождать слова маленькими чертежами вещей, известных по своей внешней фигуре. Такой словарь был бы очень полезен для потомства и избавил бы будущих критиков от лишнего труда. Небольшие рисунки, например, сельдерея (apium) или дикого козла (ibex) были бы ценнее длинных описаний этого растения или этого животного. И чтобы понять то, что римляне называли strigiles и sistrum, tunica и pallium, рисунки на полях были бы несравненно ценнее мнимых синонимов «скребница», «кимвал», «роба», «кафтан», «плащ», не дающих понимания этих римских слов. Я не буду останавливаться на седьмом [325] средстве против злоупотребления словами,

заключающемся в том, чтобы один и тот же термин постоянно употреблять в одном и том же значении или же предупреждать, когда изменяешь значение его, так как мы уже достаточно об этом говорили.

Т е о ф и л. Патер Гримальди [326], председатель математического общества в Пекине, сообщил мне, что у китайцев есть словари, снабженные рисунками. В Нюрнберге был напечатан маленький каталог слов, в котором имеются такие довольно удачные рисунки при каждом слове. Было бы очень желательно иметь такой *всеобщий* иллюстрированный *словарь*, и его нетрудно было бы составить. Что касается *описания видов*, то это, собственно, дело естественной истории, и это постепенно делается. Не будь войн, раздирающих Европу со времени основания первых королевских обществ или академий, было бы сделано очень многое и можно было бы уже воспользоваться нашими трудами. Но сильные мира сего большею частью не знают ни значения их, ни того, что они теряют, пренебрегая прогрессом серьезных знаний. Кроме того, они обыкновенно слишком заняты удовольствиями мирного времени и военными заботами [327], чтобы думать о вещах, с которыми они непосредственно не сталкиваются.

Книга четвертая

О ПОЗНАНИИ

Глава I

О ПОЗНАНИИ ВООБЩЕ

§ 1. Ф и л а л е т. До сих пор мы говорили об *идеях* и выражающих их *словах*. Перейдем теперь к *знаниям*, доставляемым идеями, так как познание имеет дело только с нашими идеями. § 2. *Познание* есть не что иное, как восприятие связи и соответствия или противоречия и несоответствия между *двумя нашими идеями* — безразлично, воображаем ли мы, догадываемся или верим. Мы сознаем, например, таким способом, что черное не есть белое и что углы треугольника и их равенство двум прямым углам связаны между собой необходимым образом.

Т е о ф и л. Познание можно понимать еще более широким образом, находя его также в идеях или терминах, прежде чем перейти к предложениям или истинам. И можно сказать, что человек, внимательно рассмотревший большее количество рисунков растений и животных, больше чертежей машин, больше описаний или изображений домов и крепостей, прочитавший больше интересных романов, услышавший больше любопытных рассказов, будет обладать бо́льшими познаниями, чем другой человек, хотя бы в том, что ему нарисовали или рассказали, не было ни слова правды. Привычка представлять себе в уме много определенных и актуальных понятий или идей делает его более способным понимать то, что ему говорят, и он, несомненно, будет образованнее и способнее другого человека, который ничего не видел, не читал, не слышал, лишь бы только он не принимал в этих историях и изображениях за истину то, что не является истинным, и лишь бы эти впечатления не мешали ему отличать действительное от воображаемого или существующее от возможного. Поэтому некоторые логики эпохи Реформации, примыкавшие отчасти к партии рамистов [328], не без основания говорили, что *топики*, или «пункты» изобретения (argumenta, как их

называли), служат как для объяснения или обстоятельного описания *несложной темы*, т. е. какой-нибудь вещи или идеи, так и для доказательства *сложной темы*, т. е. какого-нибудь утверждения, предложения или истины. И даже утверждение можно объяснить, чтобы лучше растолковать его смысл и значение, безотносительно к его истинности или его доказательству, как это видно на примере проповедей, или толкований известных мест Священного писания, или на примере чтений или лекций по поводу некоторых текстов гражданского или канонического права, истинность которых при этом предполагается. Можно даже сказать, что существуют темы, представляющие нечто среднее между идеей и предложением. Таковы *вопросы*, из которых некоторые требуют в качестве ответа только «да» или «нет»; такие вопросы ближе всего к предложению. Но есть также вопросы, в которых спрашивается об обстоятельствах дела и т. д. и которые требуют больших дополнений для превращения их в предложения. Можно, правда, сказать, что в описаниях (даже чисто идеальных вещей) содержится молчаливое утверждение возможности. Но столь же верно и то, что, подобно тому как можно взяться объяснить и доказать ложное предложение (что иногда полезно для лучшего опровержения его), так и искусство описания может быть применено к невозможному. Примером этого могут служить выдумки графа Скандиано, которому подражали Ариосто, Амадис Галльский [329], и другие старые романы, сказки о феях, снова вошедшие в моду несколько лет назад, «Правдивые истории» Лукиана и путешествия Сирано де Бержерака, не говоря уже о гротесках в живописи. Известно также, что у преподавателей риторики басни относятся к числу progymnasmata, или предварительных упражнений. Но если брать слово *познание* в более узком смысле, понимая под ним познание истины, как Вы это здесь делаете, то хотя верно, что истина основывается всегда на соответствии или несоответствии идей, но не всегда верно, что наше познание истины есть восприятие этого соответствия или несоответствия. В самом деле, когда мы знаем истину только эмпирически, на основании опыта, не зная связи вещей и основания того, что мы наблюдаем в опыте, то мы не имеем восприятия этого соответствия или несоответствия, если только не понимать под этим, что мы смутно чувствуем его, не сознавая отчетливо. Но как мне кажется, Ваши примеры показывают, что Вы всегда требуете познания,

при котором мы сознаем связь или противоречие, а в этом пункте я не могу согласиться с Вами. Как я уже указал, можно рассматривать сложные темы, не только отыскивая доказательства истины, но также объясняя и разъясняя их иным образом, согласно топическим «пунктам». Наконец, я имею еще одно замечание по поводу нашего [330] определения. Оно, по-видимому, годится только для категорических истин, где имеются *две идеи* — субъект и предикат. Но существует еще познание гипотетических истин или истин, сводимых к ним (как, например, разделительные и др.), в которых имеется связь между предыдущим и последующим предложениями и в которых, следовательно, может быть больше двух идей.

§ 3. Ф и л а л е т. Ограничимся здесь познанием истины и то, что будет сказано о связи идей, приложим также к связи предложений, чтобы охватить одновременно категорические и гипотетические суждения. Я думаю, что это соответствие или несоответствие можно свести к четырем видам: 1) тождество или различие; 2) отношение; 3) сосуществование или необходимая связь; 4) реальное существование. § 4. Действительно, дух сознает непосредственно, что одна идея не есть другая, что белое не есть черное; (§ 5) поскольку он создает их отношения, сравнивая их между собой, он замечает, например, что два треугольника с равными основаниями, расположенные между двумя параллельными прямыми, равновелики. § 6. Далее, имеется сосуществование (или, вернее, связь); так, например, огнеупорность всегда сопровождает другие идеи золота. § 7. Наконец, имеется реальное существование вне [нашего] духа, например когда говорят: «Бог существует».

Т е о ф и л. По-моему, можно сказать, что связь есть не что иное, как *отношение*, взятое в общем смысле. И я уже заметил выше, что всякое отношение — это либо отношение *сравнения*, либо отношение связи (concours) [331]. Отношение сравнения дает различие и тождество либо полные, либо частичные, что приводит к понятиям тождественного и различного, сходного и несходного. Связь содержит в себе то, что Вы называете сосуществованием, т. е. совместное существование. Но когда говорят, что какая-нибудь вещь существует или что она обладает реальным существованием, то само это существование есть предикат, т. е. понятие существования связано с идеей, о которой идет речь, и эти понятия соединены друг с другом. Можно также понять *существование* предмета какой-нибудь идеи как связь

(concours) этого предмета с «я» [332]. Таким образом, по-моему, можно сказать, что существует только сравнение или связь, но что сравнение, показывающее тождество или различие, и связь вещи с «я» — это такие отношения, которые следует отличать от других. Можно было бы, пожалуй, подвергнуть это более точному и глубокому исследованию, но здесь я ограничусь только беглыми замечаниями.

§ 8. Филалет. Существует *актуальное познание*, представляющее собой непосредственное восприятие отношения идей, и существует *познание от привычки*, когда дух с такой очевидностью осознал соответствие или несоответствие идей и так закрепил его в своей памяти, что при всяком новом размышлении над этим предложением он сразу и без всяких колебаний испытывает уверенность в его истинности. Действительно, так как люди способны мыслить в каждый данный момент ясно и отчетливо только об одной вещи, то, если бы они знали только актуальный объект своих мыслей, они были бы все очень невежественны, и даже тот, кто знал бы больше всех, знал бы только одну истину.

Теофил. Так как наше знание, даже наиболее доказательное, получается очень часто в результате длинной цепи выводов, то оно должно действительно заключать в себе воспоминание о некотором прошлом доказательстве, которого мы уже не различаем отчетливо, когда заключение уже сделано; в противном случае мы вечно повторяли бы это доказательство. И даже в процессе доказательства его нельзя охватить сразу целиком, так как все его части не могут одновременно быть представлены в разуме; держа постоянно перед глазами предыдущую часть, мы никогда не дошли бы до последнего, завершающего заключение звена. По этой же причине было бы трудно создать науки без письменности, так как память недостаточно надежна. Но, изложив письменно какое-нибудь длинное доказательство вроде доказательства Аполлония [333] и обозрев все его части, как если бы рассматривали цепь звено за звеном, люди могут убедиться в надежности своих рассуждений. Для этой же цели служат проверки, и наконец успех оправдывает все. Однако отсюда видно, что поскольку всякая вера состоит в воспоминании прошлого просмотра доказательств или доводов [334], то не в нашей власти и не от нашей свободной воли зависит верить или не верить, так как память не есть нечто зависящее от воли.

§ 9. Филалет. Наше привычное познание бывает двух родов или степеней. Иногда истинам, находящимся в памяти как бы в запасе, достаточно представиться духу, чтобы он тотчас же увидел отношение, существующее между входящими в них идеями. Иногда же дух довольствуется памятью о своем убеждении, не сохранив доказательств его и часто даже не будучи в состоянии восстановить их при желании. Можно было бы думать, что здесь скорее доверяют своей памяти, чем действительно познают ту или иную истину. Раньше мне это представлялось чем-то средним между мнением и знанием, особого рода уверенностью, превосходящей простую веру, основанную на чужом свидетельстве. Однако после тщательного размышления я нахожу теперь, что такое знание заключает в себе полную достоверность. Я вспоминаю, т. е. я знаю (так как воспоминание не что иное, как оживление чего-либо известного в прошлом), что когда-то я уверился в истине предложения «Три угла треугольника равны двум прямым». Неизменность тех же самых отношений между теми же самыми неизменными вещами — вот та *опосредствующая идея*, которая показывает мне, что если углы однажды равнялись двум прямым, то они и в дальнейшем будут равняться двум прямым. На этом именно основании *частные доказательства* дают в математике общие знания; в противном случае знание геометра не простиралось бы далее той частной фигуры, которую он нарисовал при доказательстве.

Теофил. Опосредствующая идея, о которой Вы говорите, предполагает верность нашей памяти. Но иногда случается, что наша память нас обманывает и что мы не приняли всех необходимых предосторожностей, хотя в настоящий момент думаем, что сделали это. Это особенно ясно при проверке счетов. Иногда назначают официальных ревизоров, как, например, в наших гарцских рудниках, а чтобы сделать сборщиков по отдельным рудникам более внимательными, ввели определенный денежный штраф за каждую ошибку при счете, и тем не менее такие ошибки все еще встречаются. Однако, чем тщательнее производились предыдущие подсчеты, тем более можно полагаться на них. Я предложил так записывать подсчет, что человек, складывающий столбцы, оставляет на бумаге следы продвижения своего подсчета, так что ни один шаг его не пропадает даром. Он может всегда проверить счет и исправить ошибки в последних подсчетах, причем они не

влияют на предыдущие подсчеты. Проверка, произведенная другим человеком, также не стоит благодаря этому почти никакого труда, так как можно сразу проверить те же самые следы. Этот метод дает еще очень удобное средство проверить счет по каждой статье, причем эти отметки не дают значительного увеличения труда подсчета. Все это показывает, что люди могут иметь строгие доказательства на бумаге и, несомненно, имеют их бесконечное множество. Но без воспоминания о проявлении в прошлом такой строгой точности нельзя обладать в душе этой достоверностью. Эта точность заключается в методичности, соблюдение которой по отношению к каждой части является гарантией по отношению к целому: так, при испытании цепи, рассматривая каждое звено ее, чтобы убедиться в прочности его, и аккуратно перебрав звенья руками, так чтобы не перескочить ни через одно, мы убеждаемся в доброкачественности всей цепи. Таким способом мы добиваемся всей той достоверности, на какую только способен человек. Но я не согласен с Вашим утверждением, будто в математике *частные доказательства* на чертеже доставляют общую достоверность. Надо знать, что доказательства геометрам доставляют не чертежи, хотя эктетическое изложение [335] заставляет так думать. Сила доказательства независима от чертежа, служащего только для облегчения понимания того, что желают сказать, и для фиксирования внимания. Доказательства основаны на общих положениях, т. е. на определениях, аксиомах и доказанных уже теоремах, хотя бы при этом не было никакого чертежа. Поэтому один ученый геометр, *Шейбель* [336], дал чертежи Евклида без обозначения их буквами, на которые можно было бы ссылаться в приводимом при этом доказательстве, а другой геометр, *Герлин* [337], свел эти самые доказательства к силлогизмам и просиллогизмам.

Глава II
О СТЕПЕНЯХ НАШЕГО ПОЗНАНИЯ

§ 1. Филалет. *Познание интуитивно*, когда дух замечает соответствие двух идей непосредственно по ним самим, без вмешательства какой-либо другой идеи. В этом случае дух без всякого труда доказывает или проверяет истину. Подобно тому как глаз видит свет, так дух видит, что белое не есть черное, что круг не есть треугольник, что три — это два и один. Такого рода знание самое ясное

и самое достоверное, на которое способен наш слабый разум. Оно действует неотразимым образом, не позволяя духу колебаться. Это знание того, что идея в духе такова, какой он ее воспринимает. Кто требует большей достоверности, тот не знает, чего он требует.

Теофил. *Первоначальные* истины, которые мы знаем благодаря *интуиции*, бывают, как и *производные* истины, двух родов. Они либо истины *разума* (de raison), либо истины *факта* (de fait). Истины разума необходимы, а истины факта случайны. Первоначальные истины разума — это те, которым я даю общее название *тождественных,* так как они, по-видимому, повторяют только то же самое, не сообщая нам ничего нового. Они бывают утвердительными или отрицательными. К *утвердительным* относятся следующего рода истины: *всякая вещь есть то, что она есть.* В любом случае А есть А, В есть В. Я буду тем, чем я буду. Я написал то, что написал. Ничто как в стихах, так и в прозе — *это ничто* или почти ничего. *Равносторонний прямоугольник есть прямоугольник. Разумное животное все же животное.* В гипотетических предложениях: *если правильная четырехсторонняя фигура — равносторонний прямоугольник, то эта фигура — прямоугольник.* Соединительные, разделительные и другие предложения тоже могут быть типа тождественных. К утвердительным суждениям я отношу также предложение: «Не-А есть не-А» — и следующее гипотетическое предложение: «Если А есть не-В, то отсюда следует, что А есть не-В». Точно так же: «Если не-А есть ВС, то отсюда следует, что не-А есть ВС». *Если фигура, не имеющая тупого угла, может быть правильным треугольником, то фигура, не имеющая тупого угла, может быть правильной.* Я перехожу теперь к *отрицательным* тождественным предложениям, которые либо основаны на принципе *противоречия,* либо принадлежат к [предложениям] *противопоставления.* Общая формулировка принципа противоречия такова: *всякое предложение либо истинно, либо ложно.* Это заключает в себе два истинных суждения: 1) что истинное и ложное несовместимы в одном и том же предложении или что любое *предложение не может быть одновременно истинным и ложным;* 2) что противоположное, т. е. отрицание истинного и ложного одновременно, несовместимо, или что нет ничего среднего между истиной и ложью, или же что *невозможно, чтобы предложение не было ни истинным, ни ложным.* Все это истинно также во всех мыслимых

предложениях, в частности, например: «Что есть А, не может быть не-А». Или: «АВ не может быть не-А». *Равносторонний прямоугольник не может быть не равносторонним.* Или же: *истинно*, что всякий человек — животное; следовательно, ложно, что *возможен человек, который не был бы животным.* Эти формулировки можно варьировать на разные лады и применять их к соединительным, разделительным и прочим суждениям. Что касается предложений *противопоставления* (disprates), то это предложения, утверждающие, что предмет какой-нибудь идеи не есть предмет иной идеи, например, что *теплота не то же самое, что цвет,* или же что *человек и животное не одно и то же,* хотя всякий человек — животное. Все это можно утверждать независимо от какого бы то ни было доказательства или сведения к противоположности или к принципу противоречия, когда эти идеи достаточно понятны и не нуждаются при этом в анализе. В противном случае мы можем ошибиться. В самом деле, если бы мы сказали, что *треугольник и тристоронник не то же самое,* то мы ошиблись бы, так как при тщательном рассмотрении нашли бы, что три стороны и три угла всегда бывают вместе. Точно так же мы ошиблись бы, если бы сказали, что *четырехсторонний прямоугольник* и *прямоугольник не одно и то же,* так как только фигура с четырьмя сторонами может иметь все свои углы прямыми. Однако всегда можно абстрактно утверждать, что *треугольник не есть тристоронник* или что формальные основания треугольника и тристоронника, как выражаются философы, не одни и те же. Это различные отношения одной и той же вещи.

Возможно, что кто-нибудь, прослушав терпеливо то, что мы только что сказали, потеряет наконец терпение и скажет, что мы тратим время на составление пустых предложений и что все тождественные истины ничего не стоят. Но так могут думать люди, недостаточно размышлявшие над этим вопросом. Так, например, в логике выводы доказываются при помощи тождественных принципов, да и геометры нуждаются в принципе противоречия при своих доказательствах от противного. Мы ограничимся здесь доказательством пользы тождественных суждений при доказательстве логических форм вывода. Итак, утверждаю, что достаточно одного принципа противоречия, чтобы доказать вторую и третью фигуры силлогизма при помощи первой. Например, в первой фигуре можно умозаключить по модусу *Barbara:*

Всякое В есть С;
всякое А есть В.
Следовательно, всякое А есть С.

Предположим, что это заключение ложно (или истинно, что некоторое А не есть С), следовательно, та или иная из посылок будет ложной. Предположим, что вторая посылка истинна, следовательно, ложна первая, утверждающая, что всякое В есть С. Следовательно, противоположное ей суждение, именно что некоторое В не есть С, истинно. Это будет заключением нового силлогизма, выведенного из ложности заключения и истинности одной из посылок предыдущего силлогизма. Вот этот новый силлогизм:

Некоторое А не есть С.

Это предложение противоположно предыдущему заключению, принятому теперь за ложное.

Всякое А есть В.

Это предыдущая меньшая посылка, предположенная истинной.

Следовательно, некоторое В не есть С.

Это теперешнее истинное заключение, противоположное предыдущей ложной большой посылке.

Этот силлогизм составлен по модусу Disamis третьей фигуры, который, таким образом, выводится очевидно и сразу из модуса Barbara первой фигуры при помощи одного только принципа противоречия [338]. Уже в молодости, когда я занимался этими вопросами, я заметил, что все модусы второй и третьей фигур могут быть выведены из первой фигуры при помощи одного только этого метода. Для этого надо предположить, что модус первой фигуры правилен и что, следовательно, если считать заключение ложным (или противоположное ему суждение истинным) и принять за истинное также одну из посылок, то суждение, противоположное другой посылке, должно быть истинным. Правда, в логических школах для вывода *второстепенных фигур* из первой, *главной* фигуры предпочитают пользоваться обращениями, так как это кажется более удобным для преподавания. Но лицам, ищущим те основания доказательств, при которых нужно пользоваться минимумом предположений, нельзя доказать при помощи предположения обращения то, что можно доказать при помощи одного только основного принципа противоречия, ничего более не предполагающего. Я сделал даже следующее наблюдение, которое кажется мне достойным внимания: только те *второстепенные фигуры,* которые

можно назвать *прямыми,*— а именно вторая и третья — могут быть доказаны при помощи одного только принципа противоречия. Что же касается *второстепенной непрямой фигуры,* именно *четвертой,* открытие которой арабы приписывают Галену [339], хотя мы не находим ничего подобного ни в дошедших до нас трудах его, ни у других греческих авторов, то она страдает тем недостатком, что не может быть выведена из первой, или главной, фигуры при помощи одного этого метода и что надо прибегнуть еще к другому предположению, именно к обращениям. Таким образом, она на одну ступень дальше от первой фигуры, чем вторая и третья, находящиеся от нее на одинаковом расстоянии. Между тем четвертая фигура для своего доказательства нуждается во второй и третьей. Действительно, сами обращения, в которых она нуждается, доказываются при помощи второй и третьей фигур, доказуемых, как я это только что показал, независимо от обращения. Уже Петр Рамус [340] сделал это замечание о доказуемости обращения при помощи этих фигур. Если я не ошибаюсь, он упрекал в порочном круге логиков, пользующихся для доказательства этих фигур обращением, хотя, собственно говоря, их следовало упрекать не столько в порочном круге (так как для оправдания обращения они не пользовались в свою очередь этими фигурами), сколько в hysteron proteron, или заключении навыворот, так как следовало бы скорее доказать обращения этими фигурами, чем эти фигуры обращениями. Но так как это доказательство обращений показывает также пользу *утвердительных тождественных предложений,* которые многие принимают за совершенно пустые, то здесь будет уместно привести его. Я займусь только обращениями без противоположения, которых для меня здесь достаточно и которые бывают либо простыми, либо так называемыми par accident. Простые обращения бывают двух родов: 1) обращение общеотрицательного суждения, как, например: *ни один квадрат не тупоуголен,* следовательно, *ни один тупоугольник не есть квадрат;* 2) обращение частноутвердительного суждения, как, например: *некоторые треугольники тупоугольны,* следовательно, *некоторые тупоугольники суть треугольники.* Но так называемое обращение par accident имеет дело с общеутвердительными суждениями, как, например: *всякий квадрат есть прямоугольник,* следовательно, *некоторые прямоугольники суть квадраты.* Под *прямоугольником* здесь всегда понимают фигуру, все углы которой

прямые, а под *квадратом* понимают правильную четырехстороннюю фигуру. Теперь остается доказать три рода обращений, имеющих следующий вид:

1. Ни одно A не есть B; следовательно, ни одно B не есть A.
2. Некоторые A суть B; следовательно, некоторые B суть A.
3. Все A суть B; следовательно, некоторые B суть A

Доказательство первого обращения происходит по модусу Cesare второй фигуры:

Ни одно A не есть B;
все B суть B;
следовательно, ни одно B не есть A.

Доказательство второго обращения происходит по модусу Datisi третьей фигуры:

Все A суть A;
некоторые A суть B;
следовательно, некоторые B суть A.

Доказательство третьего обращения происходит по модусу Darapti третьей фигуры:

Все A суть A;
все A суть B;
следовательно, некоторые B суть A.

Отсюда ясно, что самые чистые и кажущиеся самыми бесполезными тождественные предложения имеют большое значение в области абстрактного и общего. Это показывает нам, что не следует пренебрегать никакой истиной. Что же касается предложения, что *три — это два и один,* которое Вы также приводите в качестве интуитивных знаний, то я скажу Вам, что это просто определение термина *три,* так как самые простые определения чисел составляют именно таким способом: *два* — это один и один, *три* — это два и один, *четыре* — это три и один и т. д. Правда, здесь заключается некоторое скрытое суждение, на которое я уже указывал, а именно что идеи эти возможны. Это познается здесь *интуитивно;* поэтому можно сказать, что интуитивное познание заключается в определениях, когда их возможность сразу ясна. Подобным же образом все *адекватные* определения содержат в себе первоначальные рациональные истины и, следовательно, интуитивные познания. Наконец, можно вообще сказать, что все первоначальные рациональные истины непосредственны *непосредственностью идей.*

Что касается *первоначальных фактических истин,* то

это внутренний непосредственный опыт, непосредственный *непосредственностью* чувства. Сюда относится первая истина картезианцев или блаженного Августина: *я мыслю, следовательно, я существую*, т. е. я есть мыслящая вещь [341]. Следует, однако, помнить, что, подобно тому как тождественные предложения бывают общими или частными, и что первые столь же ясны, как и вторые (ибо утверждение, что А *есть* А, столь же ясно, как и утверждение, что *вещь есть то, что она есть*), так же обстоит дело и с первоначальными фактическими истинами. Для меня не только непосредственно ясно, что *я мыслю*, но столь же ясно, что *я имею различные мысли*, что иногда *я мыслю* об А, а иногда о В и т. д. Таким образом, картезианский принцип правилен, но он не единственный в своем роде. Отсюда видно, что всем *первоначальным* рациональным или фактическим *истинам* обще то, что их нельзя доказать при помощи чего-нибудь более достоверного.

§ 2. Ф и л а л е т. Я очень рад, милостивый государь, что Вы углубили вопрос об *интуитивных* знаниях, которого я только коснулся. Но *демонстративное познание* является лишь сцеплением интуитивных знаний через все связи опосредствующих идей. Часто дух не может соединить между собой, сравнить или непосредственно приложить друг к другу идеи, и это заставляет его пользоваться для открытия искомого соответствия или несоответствия другими, опосредствующими (одной или несколькими) идеями. Это называют рассуждением. Так, при доказательстве того, что три угла треугольника равны двум прямым, мы отыскиваем некоторые другие углы, которые оказываются равными как трем углам треугольника, так и двум прямым. § 3. Такие опосредствующие идеи называются *доказательствами* (preuves), а способность духа находить их называется *проницательностью*. § 4. Даже когда они найдены, то знания приобретаются не без труда и напряжения и не с первого взгляда; здесь приходится следовать за медленным и постепенным движением идей вперед. § 5. Доказательству предшествуют сомнения. § 6. Это знание менее ясно, чем интуитивное, подобно тому как изображение, отраженное несколькими зеркалами друг от друга, все более тускнеет с каждым отражением, и его уже не так легко сразу узнать, особенно при плохом зрении. То же самое можно сказать о знании, получаемом в результате длинного ряда доказательств. § 7. И хотя каждый шаг разума при доказательстве представляет собой

интуитивное познание или простую очевидность, тем не менее люди часто принимают ошибочные суждения за доказательства, так как при длинном ряде доказательств память не сохраняет с полной точностью этой связи идей.

Т е о ф и л. Помимо естественной или приобретенной путем упражнения проницательности существует особое искусство находить промежуточные идеи (medium), и это искусство называется *анализом*. Здесь полезно заметить, что дело идет иногда о том, чтобы выяснить истинность или ложность некоторого данного предложения, что представляет не что иное, как ответ на вопрос: «Так ли? (An?)», т. е. так ли это или не так? Иногда — о том, чтобы ответить на более трудный (ceteris paribus) [342] вопрос, когда спрашивают, например, *почему* и *как* и когда приходится вносить больше дополнений. Такие именно вопросы, в которых часть предложения остается незаполненной, математики называют *проблемами*. Мы имеем проблему, когда требуется найти зеркало, собирающее все солнечные лучи в одной точке, т. е. когда спрашивается, какова форма этого зеркала или как оно сделано. Что касается вопросов первого рода, в которых речь идет только об истинном или ложном и в которых не приходится ничего дополнять ни в субъекте, ни в предикате, то здесь требуется меньше *изобретательности*, однако она все-таки требуется, и одной рассудительности здесь недостаточно. Правда, рассудительный человек, т. е. человек внимательный, осторожный и располагающий досугом, терпением и необходимой свободой духа, может понять самое трудное доказательство, если оно изложено как следует. Но самый рассудительный человек в мире, не имеющий ничего, кроме рассудительности, не всегда способен будет найти это доказательство. Таким образом, и в этом имеется некоторая изобретательность, и у геометров ее было некогда больше, чем имеется теперь. В самом деле, когда анализ был меньше разработан, для достижения этого требовалось больше проницательности, и вот почему еще и теперь некоторые геометры или другие математики старого закала, недостаточно еще усвоившие новые методы, думают, что они сделали бог весть что, когда они нашли доказательство какой-нибудь открытой другими теоремы. Но лица, опытные в искусстве изобретения, знают, когда это ценно, а когда нет. Так, например, если кто-нибудь сообщит о найденной им *квадратуре* площади, расположенной между некоторой кривой и прямой,— квадратуре, которая применима ко

всем сегментам этой кривой и которую я называю *общей*, то мы всегда в состоянии, если только захотим этого, пользуясь нашими методами, найти доказательство ее. Но имеются частные квадратуры некоторых отрезков, где вопрос может быть столь запутанным, что до сих пор не всегда *в нашей власти* распутать его. Бывает также, что путем индукции мы открываем в науках о числах и фигурах такие истины, общее основание которых еще не удалось открыть. Ведь мы еще очень далеки от полного совершенства анализа в геометрии и в арифметике, как это многие воображают на основании хвастливых заявлений некоторых вообще превосходных, но слишком торопливых или слишком тщеславных людей.

Однако гораздо труднее открыть важные истины, и еще труднее найти средства отыскать то, что ищешь, именно тогда, когда его ищешь, чем найти доказательство открытых кем-нибудь другим истин. Часто приходят к прекрасным истинам путем *синтеза*, идя от простого к сложному. Но как раз тогда, когда требуется найти средство выполнить поставленную себе задачу, обыкновенно синтеза бывает недостаточно, и часто было бы безнадежным делом желать произвести все нужные для этого комбинации, хотя иногда можно облегчить себе дело *методом исключений*, устраняющим добрую часть бесполезных комбинаций. Часто суть дела не допускает другого метода, но мы не всегда можем должным образом следовать этому. Таким образом, дело анализа — дать нам путеводную нить в этом лабиринте, если это возможно, потому что встречаются случаи, когда по самому характеру вопроса приходится идти ощупью, так как сокращенные пути не всегда возможны.

§ 8. Ф и л а л е т. Так как при доказательстве всегда предполагают интуитивные знания, то это, я думаю, дало повод к следующей аксиоме: *«Всякое умозаключение вытекает из уже известных и уже признанных вещей* (ex praecognitis et praeconcessis)». Но мы будем иметь случаи поговорить об ошибке, заключающейся в этой аксиоме, когда мы рассмотрим п р а̀ в и л а, ошибочно принимаемые за основы наших умозаключений.

Т е о ф и л. Мне любопытно было бы узнать, какую ошибку Вы можете найти в этой столь разумной, кажется, аксиоме. Если бы нужно было всегда сводить все к интуитивному познанию, то доказательства были бы часто нестерпимо растянуты. Поэтому математики поступили

умно, разделив трудности и доказывая отдельно промежуточные теоремы. Но и в этом нужно искусство. В самом деле, так как промежуточные истины (которые называют леммами, поскольку они кажутся чем-то побочным) могут быть получены различными способами, то для облегчения понимания их и запоминания полезно выбрать такие, которые дают значительные сокращения и которые сами по себе кажутся достойными доказательства и запоминания. Но существует еще и другое препятствие, именно что нелегко доказать все аксиомы и целиком свести доказательства к интуитивным знаниям. Если бы стремились к этому, то, может быть, мы до сих пор не имели бы науки геометрии. Но мы уже говорили об этом в наших первых беседах, и мы будем иметь еще случай поговорить об этом подробнее.

§ 9. Ф и л а л е т. Мы к этому вскоре перейдем. Теперь же я укажу еще раз на то, чего я касался уже неоднократно, именно что считается общепринятым, будто только в математических науках возможна демонстративная достоверность. Но так как согласие и несогласие, доступное интуитивному познанию, не есть привилегия одних только идей чисел и фигур, то, может быть, лишь благодаря отсутствию у нас прилежания одна математика стала демонстративной наукой. § 10. Этому способствовало несколько обстоятельств. Математические науки полезны в самых различных областях; малейшая разница в числах здесь легко заметна. § 11. У других простых идей, представляющих вызываемые в нас ощущения или явления, нет точной меры для их различных степеней. § 12. Но когда разница этих видимых качеств достаточно велика, чтобы вызвать в духе ясно отличающиеся одна от другой идеи, как, например, идеи синего и красного, то они так же поддаются демонстративному познанию, как и идеи числа и протяжения.

Т е о ф и л. Имеются довольно значительные примеры демонстративного познания вне математики, и можно сказать, что Аристотель дал их уже в своей «Первой аналитике». В самом деле, логика столь же доступна демонстративному познанию, как и геометрия, и можно сказать, что логика геометров, или методы доказательства, выясненные и установленные Евклидом применительно к теоремам, являются распространением или частным случаем общей логики. Из авторов дошедших до нас сочинений Архимед первый, кто обнаружил искусство

демонстративного познания в вопросах физического характера, как это он сделал в своей книге о равновесии. Далее можно сказать, что ряд хороших образцов демонстративного познания принадлежит юристам, особенно старым римским юристам, отрывки из работ которых сохранились в Пандектах. Я вполне согласен с Лоренцо Валлой [343], полным восхищения этими авторами, между прочим, потому, что они выражаются столь точно и ясно и рассуждают действительно способом, очень близким к демонстративному и часто даже вполне демонстративным. И я не знаю ни одной науки, кроме юридической и военной, в которой римляне прибавили бы что-нибудь значительное к тому, что они взяли у греков.

Tu regere imperio populos Romane memento
Hae tibi erunt artes pacique imponere morem,
Parcere subiectis, et debellare superbos [344].

Благодаря этому точному способу изложения все юристы Пандектов, жившие иногда в довольно отдаленные одно от другого времена, кажутся одним автором, и было бы очень трудно отличить их друг от друга, если бы имена авторов не приводились в заглавии извлечений, подобно тому как было бы трудно отличить Евклида, Архимеда и Аполлония, читая их доказательства, когда они касаются одних и тех же вопросов. Надо признать, что математические рассуждения греков обладают всей возможной строгостью и что они оставили человечеству образцы искусства демонстративного познания. Действительно, если бы даже вавилоняне и египтяне имели геометрию, несколько возвышающуюся над простой эмпирией, то во всяком случае от нее ничего не осталось. Но поразительно, как понизился сразу уровень тех же самых греков, как только они отошли чуточку от чисел и фигур и занялись философией. Действительно, странно, что нет и тени демонстративного познания у Платона и Аристотеля (за исключением его «Первой аналитики») и у всех других древних философов. Прокл был недурной геометр, но это как будто другой человек, когда он начинает рассуждать о философии. В математике было легче рассуждать демонстративно в значительной мере потому, что здесь, как и в фигурах силлогизмов, можно на каждом шагу проверить опытом правильность рассуждения. Но в метафизике и в морали уже не встречается этого параллелизма доводов и опытов, а в физике опыты требуют значительного труда и затрат. У людей ослабело внимание, и вследствие

этого они впали в заблуждения, лишившись верного руководства опыта, который оказывал им помощь и поддержку на их пути, подобно той маленькой катящейся машине, которая не дает детям падать при ходьбе. Появился своего рода succedaneum [345], но этого тогда не заметили, да и теперь еще недостаточно замечают. О нем я буду говорить в нужном месте. Что касается синего и красного, то они не могут быть предметом демонстративного познания при помощи наших идей о них, так как идеи эти неотчетливы. Эти цвета могут быть предметом рассуждения лишь постольку, поскольку опыт показывает, что они сопровождаются некоторыми отчетливыми идеями но связь их с самими идеями синего и красного неясна

§ 14. Филалет. За исключением *интуиции* и *демонстрации*, представляющих две степени нашего познания, все остальное есть вера или *мнение*, а не познание, по крайней мере по отношению ко всем *общим истинам*. Но дух обладает еще другим восприятием, направленным на единичное существование конечных вещей вне нас, и это есть *чувственное познание*.

Теофил. *Мнение*, основанное на *вероятности*, может быть, тоже заслуживает названия знания; в противном случае должно отпасть почти все историческое познание и многое другое. Но, не вдаваясь в спор о словах, я думаю, что *исследование степеней вероятности* было бы очень важным и отсутствие его составляет большой пробел в наших работах по логике. Действительно, если нельзя решить с абсолютной точностью какой-нибудь вопрос, то всегда можно определить степень вероятности его ex datis на основании данных обстоятельств, и, следовательно, можно правильно решить в пользу того или другого предположения. И когда наши моралисты (я имею в виду самых разумных из них, как, например, теперешний генерал иезуитов [346]) соединяют самое достоверное с самым вероятным и даже предпочитают достоверное вероятному, то они фактически не удаляются от самого вероятного, так как вопрос о *достоверности* сводится здесь к вопросу о ничтожной вероятности грозящего зла. Ошибка снисходительных в этом пункте моралистов заключалась в значительной мере в том, что у них было слишком ограниченное и недостаточное понятие о *вероятном*, которое они смешивали с endoxon, или «общепринятым», Аристотеля. Действительно, Аристотель в своей «Топике» хотел лишь приспособиться к чужим взглядам, как это делали ораторы

и софисты. Endoxon есть у него то, что принято большинством или наиболее авторитетными лицами. Он ошибочно ограничился этим в своей «Топике» и благодаря этому рассматривал в ней только общепринятые, по большей части расплывчатые, правила, как если бы хотели рассуждать только при помощи quodlibet [347] или пословиц. Но вероятное, правдоподобное имеет более широкое значение. Его следует вывести из природы вещей. Мнение авторитетных лиц является только одной из причин, способных сделать какое-нибудь мнение вероятным, но им не исчерпывается все правдоподобие. И когда Коперник был почти одинок со своим мнением, то оно было все же несравненно *вероятнее,* чем мнение всего остального человечества. Я не знаю, не было ли бы создание *искусства определения правдоподобия* полезнее, чем добрая часть наших демонстративных наук, и я уже неоднократно задумывался над этим.

Ф и л а л е т. *Чувственное познание,* т. е. познание, устанавливающее существование отдельных вещей вне нас, не ограничивается простой вероятностью, но оно не обладает всей достоверностью обеих степеней познания, о которых мы только что говорили. Нет ничего достовернее того, что получаемая нами от внешнего предмета идея находится в нашем духе, и это — интуитивное познание. Но для некоторых является вопросом, можем ли мы на основании этого умозаключать с достоверностью о существовании вне нас чего-то соответствующего этой идее, так как люди могут иметь такие идеи в душе, хотя ничего подобного в действительности не существует. Что касается меня, то я думаю, что здесь мы имеем такую степень очевидности, которая ставит нас выше всякого сомнения. Мы непоколебимо убеждены в том, что существует большая разница между нашим восприятием днем, когда мы смотрим на Солнце, и восприятием ночью, когда мы думаем об этом светиле. Идея, оживляемая с помощью памяти, резко отличается от идеи, получаемой нами актуально посредством чувств. Может быть, кто-нибудь скажет, что *сновидение* способно дать тот же эффект. На это я отвечу, что, во-первых, *едва ли стоит устранять это сомнение,* так как если все есть лишь сновидение, то рассуждения бесполезны, поскольку истина и знание — ничто. Во-вторых, тот, кто это утверждает, должен, по-моему, признать разницу между тем, когда видишь сон о том, что горишь, и тем, когда горишь в действительности. Если же

он будет упорствовать в своем скептицизме, то я ему скажу, что с нас достаточно установить с достоверностью, что удовольствие или страдание следуют за воздействием на нас некоторых предметов, существуют ли они в действительности, или мы их видим во сне, и что эта достоверность столь же велика, как и наше счастье или несчастье — две вещи, вне которых у нас уже нет никаких интересов. Поэтому я думаю, что мы можем принять три вида познания: *интуитивное, демонстративное* и *чувственное.*

Т е о ф и л. По-моему, Вы правы, и я думаю даже, что к этим видам *достоверности* или *достоверного познания* Вы могли бы прибавить *знание вероятного.* Таким образом, будет два вида знаний, подобно тому как есть два вида *доказательств,* из которых одни дают *достоверность,* а другие приводят лишь к *вероятности.* Но перейдем к спору между скептиками и догматиками о существовании вещей вне нас. Мы уже касались этого вопроса, но здесь к нему нужно вернуться. Я некогда много спорил по этому вопросу устно и письменно с покойным аббатом Фуше [348], дижонским каноником, человеком ученым и тонкого ума, но несколько излишне увлекавшимся академиками, школу которых он охотно воскресил бы, подобно тому как Гассенди снова вывел на сцену школу Эпикура. Его «Критика разыскания истины» и некоторые другие небольшие работы, опубликованные им впоследствии, дали основание к довольно лестному мнению об их авторе. Он поместил также в «Journal des Sçavants» возражения против моей системы предустановленной гармонии, когда я после многолетних размышлений опубликовал ее; смерть помешала ему высказаться по поводу моего ответного выступления. Он всегда проповедовал, что следует остерегаться предрассудков и быть очень точным. Но, не говоря уже о том, что сам он не очень заботился о выполнении своего совета — в чем его можно извинить,— он, кажется, мало думал о том, выполняют ли это другие, будучи, несомненно, убежден, что никто этого никогда не делает. Я ему объяснил, что истина чувственных вещей заключается только в связи явлений, которая должна иметь свое основание, и что именно это отличает их от сновидений, но что истина нашего существования и истина причины явлений — другого порядка, так как она приводит к признанию субстанций, и что скептики своими крайностями губят здоровую часть своих рассуждений, стремясь распространить свои сомнения также на не-

посредственный опыт и даже на математические истины (чего Фуше, однако, не делал) и другие рациональные истины (в чем он допускал некоторые чрезмерности). Но, возвращаясь к Вам, я замечу, что Вы правы, говоря, что вообще есть разница между ощущением и воображением, хотя скептики могут сказать, что количественное различие не меняет существа дела. Впрочем, хотя ощущения обыкновенно ярче образов воображения, известны, однако, случаи, когда на лиц с сильным воображением порождения их фантазии действовали столь же сильно или, может быть, сильнее, чем на другого человека действуют настоящие вещи. Таким образом, истинным *критерием* по отношению к чувственным предметам я считаю связь явлений т. е. связь того, что происходит в разных местах, в разное время и в опыте разных людей, которые в этом отношении сами оказываются очень важными явлениями друг для друга. А связь явлений, гарантирующая *фактические истины* относительно чувственных вещей вне нас, проверяется при помощи *рациональных истин*, подобно тому как оптические явления находят свое объяснение в геометрии. Однако следует признать, что вся эта достоверность не самой высокой степени, как Вы это правильно указали. В самом деле, с метафизической точки зрения не является невозможным сновидение связное и длительное, как жизнь человека; но это столь же противоречащая разуму вещь, как противоречило бы ему допущение случайного образования книги при беспорядочном бросании типографских знаков. Впрочем, если явления связаны, то неважно, станут ли их называть сновидениями или нет, так как опыт показывает, что мы не обманываемся в наших мероприятиях по отношению к явлениям, если только они предпринимаются в соответствии с рациональными истинами.

§ 15. Ф и л а л е т. Познание не всегда ясно, если даже идеи и ясны. Человек, имеющий столь же ясные идеи углов треугольника и равенства каких-нибудь углов двум прямым углам, как величайший математик в мире, может однако, иметь очень смутное представление об их совпадении.

Т е о ф и л. Обычно, когда идеи основательно поняты, их соответствие и несоответствие выступают наружу. Однако я согласен, что имеются иногда столь сложные идеи, что требуется много труда для обнаружения того, что в них скрыто, и в этом отношении некоторые соответствия или несоответствия этих идей могут оставаться еще

неясными. Что касается Вашего примера, то замечу, что для того, чтобы иметь наглядное представление об углах треугольника, недостаточно иметь ясные идеи их. Наглядное представление не может дать нам образа, общего остроугольным и тупоугольным треугольникам, а между тем идея треугольника им обща. Таким образом, эта идея заключается не в образах, и не так легко, как это можно думать, основательно понять углы треугольника.

Глава III

КАК ДАЛЕКО ПРОСТИРАЕТСЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ

§ 1. Ф и л а л е т. Наше познание не простирается ни далее наших идей (§ 2), ни далее восприятия их соответствия или несоответствия. § 3. Оно не всегда бывает интуитивным, потому что не всегда можно сравнивать вещи непосредственно, например в случае сравнения величин двух треугольников с одним и тем же основанием, равновеликих, но очень различных. § 4. Наше познание не всегда бывает также демонстративным, потому что не всегда можно найти опосредствующие идеи. § 5. Наконец, наше чувственное познание направлено только на существование вещей, актуально воздействующих на наши чувства. § 6. Таким образом, не только наши идеи очень ограничены, но и наше познание еще более ограничено, чем наши идеи. Однако я не сомневаюсь, что человеческое познание могло бы простираться гораздо дальше, если бы люди захотели найти способы усовершенствовать истину с полной искренностью и свободой духа и со всеми теми старанием и прилежанием, которые они употребляют для раскрашивания или поддержания лжи, защиты какой-нибудь системы, в пользу которой они высказались, или же известной партии, к которой они принадлежат, и известных интересов, которые они разделяют. Но и после этого наше познание не могло бы никогда охватить всего того, что мы могли бы хотеть знать о наших идеях. Так, мы, может быть, никогда не сумеем найти круга, равновеликого квадрату, и узнать с достоверностью, что такой круг существует.

Т е о ф и л. Существуют неотчетливые идеи, при которых мы не можем рассчитывать на полное знание, как, например, идеи некоторых чувственных качеств. Но если идеи отчетливы, то можно надеяться на все. Что касается квадрата, равновеликого кругу, то Архимед уже показал,

что такой квадрат есть,— это квадрат, сторона которого является средней пропорциональной между радиусом и полуокружностью. Архимед даже определил прямую, равную окружности, при помощи прямой, касательной к спирали, подобно тому как другие это сделали посредством касательной к квадратриссе — тип квадратуры, вполне удовлетворивший Клавия [349]. Я уже не говорю о нити, которую обертывают вокруг окружности и затем вытягивают, или об окружности, которая, вращаясь, описывает циклоиду, превращаемую затем в прямую. Некоторые требуют, чтобы при построении этого квадрата пользовались только линейкой и циркулем, но большинство геометрических задач не может быть решено таким способом. Таким образом, дело идет скорее о том, чтобы найти отношение между квадратом и кругом. Но так как это отношение не может быть выражено с помощью конечного количества рациональных чисел, то, пользуясь только рациональными числами, пришлось бы выразить это самое отношение в виде бесконечного ряда таких чисел, для чего я предложил довольно простой способ [350]. Теперь желательно было бы знать, не существует ли какой-нибудь конечной величины — пусть иррациональной или даже сверхиррациональной,— способной выразить этот бесконечный ряд, т. е. нельзя ли найти какое-нибудь сокращенное выражение для этого бесконечного ряда. Но конечные выражения, в особенности иррациональные и тем более сверхиррациональные, обнаруживают слишком большое разнообразие, чтобы их можно было перечислить и легко определить при этом все возможности. Может быть, нашелся бы способ сделать это, если бы эту иррациональность удалось выразить посредством обыкновенного уравнения или хотя бы необыкновенного, у которого в показатель степени входит иррациональное или даже неизвестное; но для полного решения здесь потребовались бы сложные вычисления, на которые нелегко решаются, если только не будет когда-нибудь найден для этого сокращенный метод. Но невозможно исключить все конечные выражения (я это знаю по опыту), и очень важно правильно избрать лучшее из них. Все это показывает, что человеческий дух ставит себе столь странные вопросы, особенно когда дело идет о бесконечности, что не приходится удивляться, если ему трудно решить их, тем более что все часто зависит от нахождения сокращенного метода в этих математических вопросах, что не всегда

возможно, подобно тому как не всегда можно привести дроби к наименьшим выражениям или найти все делители, если таковые имеются, так как число их конечно, но когда предмет исследования изменчив до бесконечности и поднимается от степени к степени, то мы не властны над ним, и слишком трудно сделать все то, что требуется, чтобы найти метод сокращения или формулу ряда, избавляющую от необходимости идти дальше. И так как полученный результат не соответствовал бы затраченным усилиям, то все дело оставляют потомству, которое сможет добиться успеха, когда сделанные с течением времени новые достижения и открытия облегчат и сократят работу над этим. Это не значит, что если бы люди, принимающиеся время от времени за эту задачу, желали делать именно то, что нужно, чтобы двигаться вперед, то нельзя было бы надеяться на значительные успехи с течением времени; и не следует думать, будто все уже сделано, ибо даже в обыкновенной геометрии нет еще метода нахождения *наилучших построений*, когда задачи более или менее сложны. Для верного успеха нужна была бы известная комбинация синтеза с нашим анализом. И я слышал, будто г-н пенсионарий де Витт [351] занимался этим вопросом.

Филалет. Совсем иную трудность представляет вопрос: *способно ли чисто материальное существо мыслить или нет?* Может быть, мы никогда не сумеем узнать это, хотя мы обладаем идеями *материи* и *мышления*, так как мы не можем открыть путем созерцания наших собственных идей, без помощи откровения, не *сообщил* ли Бог некоторым материальным совокупностям, устроенным по его желанию, *способности* воспринимать и мыслить, или не соединил ли он с устроенной таким образом материей нематериальную мыслящую субстанцию. В самом деле, с точки зрения наших понятий нам не труднее представить себе, что Бог может, если захочет, прибавить к нашей идее материи способность мышления, чем понять, что он присоединяет к ней другую субстанцию со способностью мышления, так как мы не знаем, *в чем заключается мышление* и какому виду субстанции он счел возможным *сообщить* эту *способность*, которая может иметься у сотворенного существа лишь *по воле* и по благости творца [352].

Теофил. Вопрос этот, без сомнения, несравненно важнее предыдущего, но я осмелюсь Вам сказать, что я желал бы, чтобы столь же легко было склонять души к добродетельной жизни и исцелять их тела от болезни, как,

по-моему, легко ответить на этот вопрос. Вы, надеюсь, согласитесь во всяком случае, что я могу утверждать это, *не поступаясь скромностью и не принимая тона учителя* за отсутствием убедительности доводов, так как, говоря это, я выражаю только общепринятый взгляд, а кроме того, я уделил этому вопросу особое внимание. Во-первых, скажу Вам, что если имеют, как это обычно бывает, только неотчетливые идеи *мышления* и *материи*, то не удивительно, если не видят способа решить подобные вопросы. Это подобно упомянутому мной несколько выше примеру человека, который, имея лишь обычные идеи об углах треугольника, никогда не догадается, что они всегда равны двум прямым углам. Следует обратить внимание на то, что *материя*, рассматриваемая во всей полноте ее существования (т. е. *вторая материя*, в противоположность первой, представляющей нечто чисто пассивное и, следовательно, неполное), есть лишь совокупность или результат совокупности и что всякая *реальная совокупность* предполагает *простые субстанции*, или *реальные* монады (unités). Если, далее, учесть то, что присуще природе этих реальных единиц, т. е. *восприятия* и последствия его, то мы переносимся, так сказать, в другой мир, в *умопостигаемый* мир субстанций, между тем как раньше мы находились лишь в *чувственном* мире. И это познание внутренней сущности материи показывает с достаточной убедительностью, на что она способна от природы и что всякий раз, когда Бог наделяет ее органами, способными выражать мышление, она в силу гармонии, являющейся тоже естественным результатом субстанции, наделяется также нематериальной мыслящей субстанцией. Материя не может существовать без нематериальных субстанций, т. е. без монад (unités). Поэтому не следует больше спрашивать, свободен ли Бог наделять ее ими или нет. И если бы эти субстанции не имели в себе того соответствия или той гармонии, о которой я только что говорил, то Бог не действовал бы согласно естественному порядку вещей. Говорить просто о *наделении* способностями — значит возвращаться к голым *способностям* схоластиков и воображать себе какие-то маленькие самостоятельные существа, которые могут входить и выходить, подобно голубям в голубятне. Говорить так — значит незаметно для себя превращать их в субстанции. *Первичные силы* составляют сами субстанции, а *производные силы*, или, если угодно, способности, суть только *формы проявления бытия* (façons

d'etre), которые должны быть выведены из субстанций, и их нельзя вывести из материи, поскольку она есть лишь механизм, т. е. поскольку абстрактно рассматривают только *неполное бытие* первоматерии, или чистую пассивность Вы, думаю, согласитесь, что не во власти простой машины породить восприятие, ощущение, разум. Следовательно, они должны возникнуть из какой-то другой субстанциальной вещи. Думать, что Бог поступает иначе и сообщает вещам акциденции, не являющиеся производными от субстанций *форм проявления* бытия или модификаций,— значит прибегать к чудесам и к тому, что схоластика, апеллируя к чему-то сверхъестественному, называла puissance obédientiale [353]. Это похоже на то, как некоторые теологи утверждают, будто адский огонь сжигает души, отделенные от тела; в этом случае можно даже усомниться в том, действует ли здесь огонь, а не сам Бог вместо него.

Филалет. Вы меня несколько удивляете своими рассуждениями и предвосхищаете ряд вещей, которые я хотел Вам сказать о границах нашего познания. Я сказал бы Вам, что мы не находимся в состоянии озарения, как выражаются теологи; что вера и вероятность должны быть для нас достаточны по отношению ко многим вещам, и в частности по отношению к вопросу о нематериальности души; что все великие цели нравственности и религии покоятся на достаточно прочных основаниях без помощи заимствованных из философии доказательств этой нематериальности; что, очевидно, тот, кто создал нас сначала чувствующими и разумными существами и сохранял нас в течение многих лет в этом состоянии, может и хочет дать нам наслаждаться подобным состоянием чувствительности в будущей жизни и дать нам возможность получить возмездие, уготованное им людям по делам их настоящей жизни; что, наконец, по этому можно судить, что необходимость высказаться «за» или «против» нематериальности души не так велика, как это утверждают люди, слишком рьяно защищающие свои собственные взгляды. Я собирался сказать Вам все это и еще многое другое в том же духе, но теперь я вижу, какая разница между утверждением, что мы — чувствующие, мыслящие и бессмертные существа от природы, и утверждением, что мы являемся такими лишь благодаря чуду. Действительно, я полагаю, надо допустить чудо, если душа не нематериальна. Но помимо того, что ссылка на чудо лишена всякого основания, она способна произвести неблагоприятное

впечатление на многих людей. Я вижу также, что, стоя на Вашей точке зрения, можно дать разумное решение рассматриваемого нами вопроса, не нуждаясь ни в каком *озарении* и в обращении к высшим духам, которые проникают глубже во внутреннюю сущность вещей и проницательный взор и обширное поприще познаний которых могут заставить нас догадываться о том, каким блаженством они должны наслаждаться. Я думал, что нашему познанию совершенно недоступно *«соединение ощущения с протяженной материей и существования с абсолютно непротяженной вещью»*. Поэтому я был убежден, что лица, принимающие здесь какую-либо сторону, следуют неразумному методу тех, кто, заметив, что вещи, рассматриваемые с определенной стороны, непостижимы, не задумываясь, устремляются в противоположный лагерь, хотя взгляды того не менее непонятны. Это, помоему, объясняется тем, что у одних дух, так сказать, слишком погружен в материю, и они не могут признать никакого бытия в том, что нематериально; другие же, не допуская, чтобы мышление заключалось в естественных способностях материи, выводят отсюда, что сам Бог не мог сообщить жизнь и восприятия телесной субстанции, не вложив в нее некоторой нематериальной субстанции. Теперь же я вижу, что если бы он это сделал, то только путем чуда и что непостижимость связи души с телом, или *соединения ощущения с материей*, исчезает, кажется, благодаря Вашей *гипотезе* о *предустановленном согласии* между различными субстанциями.

Т е о ф и л. Действительно, в этой новой гипотезе нет ничего непонятного, потому что она приписывает душе и телам только те модификации, которые мы испытываем в самих себе и в них, и придает им лишь больше упорядоченности и связности, чем это делали раньше. Остающаяся здесь трудность существует только для тех, которые желают *наглядно представить* себе то, что только *умопостигаемо*, как если бы они хотели видеть звуки или слышать цвета. Именно эти люди *отказывают в бытии всему тому, что непротяженно*. Но это должно заставить их отказать в бытии самому Богу, т. е. отказаться от причин и оснований изменений, и именно таких-то изменений, так как эти основания не могут вытекать из протяжения и чисто пассивных сущностей, и даже полностью из частных и низших активных сущностей, без чистого и всеобщего акта верховной субстанции.

Ф и л а л е т. У меня остается еще одно возражение по вопросу о том, к чему способна от природы материя. Тело, насколько мы можем понять его, способно только толкать и действовать на другое тело, и движение не может произвести ничего иного, кроме движения. Таким образом, если мы примем, что тело производит удовольствие, или страдание, или же идею цвета либо звука, то мы, кажется, обязаны отказаться от нашего разума и переступить за пределы наших собственных идей, приписывая произведение этого одной только *доброй воле* Творца. Почему же не думать, что то же самое относится к вопросу о восприятии материи? Я приблизительно вижу, как можно ответить на это, и так как Вы уже неоднократно высказывались по этому вопросу, то я теперь Вас лучше понимаю, чем раньше. Однако я был бы очень рад услышать еще, что Вы ответите по этому важному вопросу.

Т е о ф и л. Как Вы правильно полагаете, я скажу, что материя не может произвести в нас удовольствия, страдания или ощущения. Производит их в себе только сама душа в соответствии с тем, что происходит в материи. Некоторые из талантливых современных мыслителей начинают заявлять, что они тоже понимают случайные причины [354] только так, как я. Но при таком допущении не остается ничего непонятного, за исключением того, что мы не можем объяснить всего содержания наших неотчетливых восприятий, которые причастны даже бесконечности и являются подробным выражением того, что происходит в телах. Что касается *доброй воли* Творца, то следует сказать, что он сообразуется с природой вещей, так что он производит и сохраняет лишь то, что соответствует ей и что может быть объяснено ею по крайней мере в общих чертах. Частности же зачастую превосходят наши силы, подобно тому как нам было бы не по силам разместить песчинки песчаной горы в порядке их фигур, хотя в этом нет ничего трудного, за исключением только количества их. Если бы это познание было недоступно нам по существу своему и если бы мы не могли даже представить себе основания отношений между душой и телом вообще, наконец, если бы Бог наделил вещи *случайными силами, не связанными с их природой* и, следовательно, чуждыми всякому основанию вообще, то это было бы лазейкой для признания *скрытых качеств*, непостижимых ни для какого ума, и для проникновения этих бесенят, *способностей*, лишенных всякого основания et quidquid schola finxit otiosa [355], бла-

годетельных бесенят, появляющихся, как Deus ex machina или как феи Амадиса, и выполняющих без всяких усилий и без всяких орудий все то, что заблагорассудится какому-нибудь философу. Но приписывать происхождение этого доброй воле Творца как будто не слишком подобает величию верховного разума, у которого все упорядочено, все между собой связано. Эта добрая воля не может быть ни *доброй*, ни *волей*, если не существует постоянного соответствия между могуществом и мудростью Божией.

§ 8. Ф и л а л е т. Наше познание *тождества* и *различия* простирается настолько же, насколько и наши идеи; но познание связи наших идей (§ 9, 10) по отношению к их *сосуществованию* в одной и той же вещи очень несовершенно и почти равно нулю (§ 11), особенно это относится к вторичным качествам, как цвета, звуки и вкусы (§ 12), так как мы не знаем их связи с первичными качествами, т. е. (§ 13) не знаем, каким образом они зависят от величины, фигуры или движения. § 15. Несколько больше мы знаем о несовместимости этих вторичных качеств, так как один и тот же предмет не может, например, обладать одновременно двумя цветами, а если кажется, будто мы видим одновременно разные цвета у опала или в настойке lignum nephriticum, то в действительности это относится к различным частям рассматриваемого предмета. § 16. То же самое относится к активным и пассивным силам тел. Наши изыскания в этой области должны зависеть от опыта.

Т е о ф и л. Идеи чувственных качеств неотчетливы, и, следовательно, силы, производящие их, доставляют также только такие идеи, в которых имеется неотчетливость. Поэтому связи таких идей можно узнать лишь путем опыта постольку, поскольку мы сводим их к сопровождающим их отчетливым идеям, как это сделали, например, по отношению к цветам радуги и цветам призм. Этот метод кладет некоторое начало анализу, имеющему большое значение в физике. Если будут настойчиво придерживаться его, то я не сомневаюсь, что медицина сделает с течением времени значительные успехи, особенно если публика заинтересуется этим несколько больше, чем до сих пор.

§ 18. Ф и л а л е т. Что касается знания отношений, то это наиболее обширное поприще для наших познаний, и трудно определить, до каких пределов оно может простираться. Успехи здесь зависят от проницательности в нахождении опосредствующих идей. Люди, не знакомые

с *алгеброй*, не могут представить себе тех удивительных вещей, которых можно достигнуть в этой области при помощи названной науки. И я не думаю, чтобы легко было определить, какие новые средства усовершенствования других частей нашего знания могут быть изобретены еще проницательным умом. Во всяком случае не одни идеи количества доступны демонстративному познанию; существуют другие идеи, представляющие собой, может быть, *самую важную часть нашего созерцания* и из которых можно было бы вывести достоверные знания, если бы пороки, страсти и господствующие интересы не препятствовали выполнению такого начинания.

Т е о ф и л. Все, что Вы только что сказали, совершенно правильно. Есть ли что-нибудь более важное,— допустив, что оно истинно,— чем то, что, по-моему, мы установили относительно природы субстанций, относительно единиц и множеств, тождества и различия, внутренней сущности индивидов, невозможности пустоты и атомов, происхождения сцепления, закона непрерывности и других законов природы, но главным образом относительно гармонии вещей, нематериальности душ, связи души с телом, сохранения душ,— даже у животных — после смерти? И во всем этом нет ничего, чего я не считал бы доказанным и доказуемым.

Ф и л а л е т. Действительно, Ваша гипотеза кажется весьма стройной и очень простой. Один талантливый человек, желавший опровергнуть ее во Франции [356], признался публично, что она его поразила. И насколько я понимаю, это чрезвычайно плодотворная простота. Было бы полезно, как можно лучше разъяснить эту теорию. Но, говоря о *самых важных для нас вещах*, я думал о морали, для которой, признаюсь, Ваша метафизика дает чудесные основы; но и без них у нее достаточно прочный фундамент, хотя и не простирающийся, может быть, очень далеко (как вы это, насколько я помню, заметили), если в основе ее не лежит естественная теология, подобная Вашей. Однако достаточно уже одного рассмотрения благ земной жизни, чтобы установить важные для упорядочения человеческих обществ выводы. О справедливом и несправедливом можно высказывать столь же бесспорные суждения, как и в математике. Так, например, предложение: *не может быть несправедливости там, где нет собственности* — столь же достоверно, как и любое Евклидово доказательство, так как *собственность* есть

право на какую-нибудь вещь, а *несправедливость* есть нарушение некоторого права [357]. То же самое можно сказать о следующем предложении: *никакое правительство не допускает абсолютной свободы*. Действительно, *правительство* предполагает установление известных законов, выполнения которых оно требует, а *абсолютная свобода* есть возможность для всякого делать все, что ему угодно.

Теофил. Обычно слово *собственность* употребляют в несколько ином смысле, так как под ней понимают право какого-нибудь человека на известную вещь, исключающее право на эту вещь всякого другого человека. Таким образом, если бы не существовало собственности, например все было бы общим, то все же могла бы существовать несправедливость. Далее, в определении собственности Вы должны под *вещью* понимать также действие, так как если бы не существовало права на вещи, то было бы несправедливостью мешать людям действовать там, где это им нужно. Но при таком понимании не может не существовать собственность. Что же касается предположения о несовместимости правительства с абсолютной свободой, то оно относится к королляриям, т. е. к предложениям, на которые достаточно только указать. В юриспруденции имеются более сложные королларии, как, например, положения, касающиеся того, что называют jus accrescendi [358], а также касающиеся условий и ряда других вещей. Я показал это, опубликовав в молодости тезисы относительно *условий, где* я доказал некоторые из них [359]. Будь я более свободен, я переработал бы эти тезисы.

Филалет. Это доставило бы удовольствие любознательным людям и помешало бы перепечатке их в непереработанном виде.

Теофил. Так и поступили с моим «Искусством комбинаторики», на что я в свое время уже жаловался. Это был плод моей юности, а перепечатали его много лет спустя [360], не спросив меня и не указав даже, что это второе издание, что заставило некоторых лиц думать в ущерб мне, будто я способен опубликовать такую вещь в зрелом возрасте. Хотя в этом сочинении имеются довольно важные мысли, которых я придерживаюсь еще и теперь, однако в нем имеются и такие утверждения, которые мог высказать только молодой студент.

§ 19. Я думаю, что чертежи   очень полезное средство против неопределенности слов, а это невозможно в области нравственных идей. Далее, нравственные идеи сложнее

формул, рассматриваемых обычно в математике; поэтому духу трудно удержать точные сочетания того, что входит в нравственные идеи настолько совершенно, насколько это необходимо при длинной дедукции. Если бы в арифметике не обозначали различных операций знаками, точное значение которых известно и которые остаются все время перед глазами, то было бы почти невозможно производить длинные выкладки. § 20. Определения могут принести некоторую помощь в учении о нравственности, если их там постоянно употреблять. Впрочем, нелегко предвидеть, какие методы могут быть подсказаны *алгеброй* или чем-нибудь другим в этом роде для устранения прочих трудностей.

Теофил. Покойный Эргард Вейгель [361], иенский математик из Тюрингии, остроумно придумал фигуры для представления нравственных вещей. А когда покойный Самуил Пуффендорф [362], его ученик, опубликовал свои «Элементы всеобщей юриспруденции», довольно близкие ко взглядам Вейгеля, то в иенском издании к ним прибавили «*нравственную сферу*» этого математика. Но эти фигуры представляют своего рода аллегорию вроде таблицы Цебеса [363], хотя и менее популярную, и они служат скорее для памяти, для удержания и размещения по порядку идей, чем для суждения и приобретения демонстративных знаний. Однако они не бесполезны для того, чтобы будить мысль. Геометрические фигуры кажутся более простыми, чем нравственные вещи, но на деле это не так, ибо непрерывность заключает в себе бесконечность, в которой приходится производить свой выбор. Так, например, задача разбить треугольник на четыре равные части при помощи двух взаимно перпендикулярных прямых кажется простой, а в действительности она довольно трудна. Иное дело — нравственные вопросы, поскольку их можно определить при помощи одного разума. Впрочем, здесь не место говорить proferendis scientiae demonstrandi pomoeriis [364] и предлагать верные способы расширить искусство логического доказательства за его старые границы, до сих пор почти совпадавшие с границами математики. Я надеюсь, если Бог даст мне необходимое для этого время, опубликовать соответствующую работу, не ограничиваясь при этом одними советами, а использовав на деле эти средства.

Филалет. Если Вы выполните как следует это намерение, то вы бесконечно обяжете подобных мне

филалетов, т. е. людей, искренне желающих познать истину. Истина от природы приятна уму, и нет ничего столь безобразного и противоречащего разуму, как ложь. Однако не следует надеяться на то, что люди усердно займутся подобными изысканиями, пока желание почета, богатств или власти заставляет их принимать модные взгляды и искать затем доводы либо для того, чтобы выдавать их за правильные, либо для того, чтобы приукрасить их и скрыть их безобразие. И пока различные партии навязывают свои взгляды всем тем, кто зависит от них, не исследуя того, истинны или ложны эти взгляды, каких новых успехов можно ожидать в области нравственных наук? Порабощенная часть рода человеческого должна была бы ожидать вместо этого в большинстве стран тьмы, столь же беспросветной, как египетская тьма, если бы свет господень не представлялся сам собою уму людей,— тот священный свет, который не может полностью погасить никакая человеческая власть.

Теофил. Я не отчаиваюсь в том, что в более спокойное время или в более спокойной стране люди начнут больше руководствоваться разумом, чем это было до сих пор. Действительно, не следует ни в чем отчаиваться, и я думаю, что человеческому роду предстоят значительные перемены как в хорошую, так и в дурную сторону, но в конце концов скорее в хорошую сторону, чем в дурную. Предположим, что когда-нибудь появится какой-нибудь великий государь, который, подобно древним ассирийским или египетским царям или подобно новому Соломону, будет долго и мирно царствовать; предположим далее, что государь этот, возлюбивший добродетель и истину и одаренный большим трезвым умом, решит осчастливить людей, заставить их жить в большем согласии между собою и дать им бóльшую власть над природой,— каких только чудес не совершит он в немногие годы! Можно быть уверенным, что в этом случае за десять лет будет сделано больше, чем можно было бы сделать за сто или, быть может, за тысячу лет при обычном ходе вещей. Но и без этого пусть только будет расчищена дорога, и множество людей пройдет по ней, как это имеет место в геометрии, хотя бы только ради своего удовольствия и приобретения славы. Публика, став более просвещенной, заинтересуется когда-нибудь успехами медицины больше, чем это было до сих пор; во всех странах станут издавать книги по естественной истории, как альманахи или издания типа «Mercures

galants»[365]. Ни одно удачное наблюдение не будет оставлено без внимания; тем, кто занимается этим, станут помогать; искусство производить такие наблюдения, а также искусство использовать их для составления афоризмов будет усовершенствовано. Настанет время, когда число хороших врачей увеличится, а число людей, занимающихся другими профессиями, в которых тогда будут меньше нуждаться, соответственно уменьшится; публика будет больше поощрять исследование природы, а в особенности успехи медицины, и тогда эта важная наука далеко превзойдет свой теперешний уровень и будет неудержимо расти. Действительно, я думаю, что эта сторона государственного управления должна была бы стать предметом самых больших забот правителей, следуя непосредственно после забот о добродетели, и что одним из ценнейших плодов доброй нравственности и хорошей политики, когда люди станут более благоразумными, чем теперь, и когда сильные мира сего научатся лучше использовать свои богатства и свое могущество для своего собственного счастья, будет создание лучшей медицины.

§ 21. Филалет. Что касается познания *реального существования* (представляющего четвертый вид познания), то надо сказать, что мы обладаем *интуитивным* познанием *нашего собственного существования, демонстративным познанием бытия божьего* и *чувственным познанием существования других вещей.* Но об этом мы будем подробнее говорить в дальнейшем.

Теофил. Это как нельзя более верно.

§ 22. Филалет. После того как мы поговорили о *познании,* будет уместно для лучшего выяснения теперешнего состояния нашего духа заняться несколько темной стороной его и познакомиться с *нашим незнанием,* так как оно бесконечно обширнее нашего знания. *Причины* этого незнания следующие: во-первых, недостаток идей; во-вторых, неумение открыть связь между нашими идеями; в-третьих, пренебрежение к точному исследованию и изучению их. § 23. Что касается *недостатка* идей, то мы имеем лишь те простые идеи, которые получаем от внутренних или внешних чувств. Таким образом, мы относимся к бесконечному множеству вещей во вселенной и их качествам, подобно тому как слепые относятся к цветам, не имея даже необходимых для их познания способностей, и, по всей вероятности, человек занимает последнее место среди всех разумных существ.

Теофил. Я не уверен, нет ли все же разумных существ, стоящих ниже нас? Зачем без нужды унижать себя? Может быть, мы занимаем довольно почетное место среди разумных животных, поскольку высшие духи имеют иначе устроенные тела, так что к ним не подходит название животного. Нельзя сказать, больше ли среди огромного множества светил солнц, превосходящих наше Солнце, чем стоящих ниже его, а мы удачно помещены в солнечной системе. В самом деле, Земля занимает среднее место между планетами, и ее расстояние кажется хорошо избранным для мыслящего животного, которое должно населять ее. И вообще мы имеем несравненно больше оснований быть довольными своей судьбой, чем жаловаться на нее, так как большинство наших бедствий зависит от нас самих. Особенно несправедливо было бы жаловаться на недостатки нашего познания, ибо мы так мало используем даже те знания, которые дает нам щедрая природа.

§ 24. Филалет. Однако огромное расстояние почти от всех открытых нашему зрению частей мира делает их недоступными для нашего знания, а видимый мир, вероятно, лишь малая часть всей необъятной вселенной. Мы заключены в маленьком уголке пространства, именно в нашей солнечной системе, и не знаем даже того, что происходит на других планетах, обращающихся, подобно земному шару, вокруг Солнца. § 25. Если познание этих тел ускользает от нас по причине их размеров и удаления от нас, то другие тела скрыты от нас по причине их малости; между тем именно их для нас было бы важнее всего знать, так как на основании их строения мы могли бы умозаключать о способах воздействия на нас видимых тел и узнать, почему ревень действует как слабительное, цикута убивает, а опий усыпляет. § 26. Таким образом, как бы далеко человеческая пытливость ни подвинула вперед опытное исследование физических тел, я склонен думать, что мы никогда не достигнем в этой области *научного познания.*

Теофил. Я тоже думаю, что мы никогда не подвинемся настолько вперед, насколько это нам желательно; однако мне кажется, что с течением времени люди добьются значительных успехов в объяснении некоторых явлений, потому что огромное число опытов, которые мы в состоянии произвести, может доставить нам более чем достаточные для этого данные, так что не хватает только искусства использовать их. Однако я не теряю надежды, что слабые начатки его удастся развить, после того как

анализ бесконечно малых величин дал нам средство соединить геометрию с физикой, а *динамика* открыла нам общие законы природы.

§ 27. Филалет. Духи еще более недоступны нашему познанию. Мы не в состоянии составить себе никакой идеи об их различных классах, а между тем *духовный* мир, наверное, обширнее и прекраснее материального мира.

Теофил. Эти миры всегда совершенно параллельны с точки зрения действующих, но не конечных причин, так как, поскольку духи начинают господствовать над материей, они вносят в нее чудесный порядок. Это видно на примере изменений, произведенных для украшения земной поверхности людьми, действовавшими подобно малым богам, подражающим великому зодчему вселенной, хотя они и пользовались только телами и их законами. На что только не способно это бесконечное множество превосходящих нас духов! И так как духи, вместе взятые, образуют своего рода государство с Богом во главе, коего управление совершенно, то мы не в состоянии понять системы этого умопостигаемого мира, представить себе наказания и награды, уготовленные здесь для тех, кто их заслужил в соответствии с самым точным расчетом, и вообразить себе то, чего не видел ничей глаз, не слышало ничье ухо и что никогда не проникало в человеческое сердце. Однако все это показывает, что мы имеем все отчетливые идеи, необходимые для познания тел и духов, но не обладаем ни достаточным знанием фактических подробностей, ни чувствами, достаточно тонкими для раскрытия неотчетливых идей и достаточно обширными, чтобы все их заметить.

§ 28. Филалет. Что касается связи, знания которой нам недостает в наших идеях, то я собирался Вам сказать, что механические воздействия тел по природе своей совершенно не связаны с идеями цветов, звуков, запахов и вкусов, удовольствия и страдания и что их связь зависит лишь от доброй воли и желания Божьего. Но я вспомнил, что, по-Вашему, здесь имеется если не полное *сходство*, то совершенное *соответствие.* Однако Вы признаете, что чрезмерные подробности, связанные с действующими здесь малыми телами, мешают нам обнаружить то, что в них скрыто, хотя Вы все же надеетесь, что мы достигнем в этом больших успехов. Таким образом, Вы против утверждения моего знаменитого автора (§ 29), что *заниматься подобными изысканиями — дело бесполезное,* из опасения, что такое мнение может повредить прогрессу науки. Я указал

бы Вам также на трудность, какую представляло до сих пор объяснение связи между душой и телом, так как невозможно представить себе, чтобы мысль произвела движение в теле, или чтобы движение произвело мысль в духе. Но после того как я понял Вашу гипотезу о предустановленной гармонии, это прежде безнадежное затруднение кажется мне сразу и как по волшебству устраненным. § 30. Остается, таким образом, третья причина нашего незнания, именно что мы не исследуем идей, которые имеем или можем иметь, и не стараемся отыскать опосредствующих идей. Так, многие не знают математических истин, хотя для этого нет никаких оснований ни в несовершенстве их способностей, ни в недостоверности самих вещей. Нахождению согласия или несогласия идей больше всего помешало злоупотребление словами. Математики же, которые строят свои рассуждения независимо от слов и которые привыкли представлять себе *сами идеи* вместо звуков, избегли благодаря этому значительной части затруднений. Если бы при исследовании материального мира люди поступали так, как они действовали при изучении духовного мира, если бы они смешали все в хаосе двусмысленных терминов, то они продолжали бы без конца спорить о земных поясах, приливах, судостроении, дорогах; они никогда не переступили бы линии экватора, и антиподы были бы неизвестны еще и теперь, как в те времена, когда признание их существования считалось ересью.

Т е о ф и л. Только эта третья причина нашего незнания достойна порицания, и, как видите, она влечет за собой отчаяние и нежелание идти дальше. Это отчаяние пагубно, и даже ученые и авторитетные люди задержали развитие медицины, исходя из ложного убеждения, будто бесполезно работать над нею. Читая метеорологические рассуждения аристотеликов прошлого времени, например о радуге, Вы можете убедиться, что, по их мнению, не следовало бы даже помышлять об объяснении этого явления, и исследования Мавролика [366], а затем Марка Антония де Доминиса [367] казались им чем-то вроде полета Икара. Однако впоследствии человечество пришло к более правильным взглядам по этим вопросам. Действительно, злоупотребление словами было одной из главных причин хаоса в наших познаниях не только в учении о нравственности и метафизике или в том, что Вы называете духовным миром, но и в медицине, где злоупотребление это все более и более усиливается. Мы

не всегда можем помочь себе чертежами, как в геометрии, но алгебра показывает, что можно сделать великие открытия, не прибегая непременно к самим идеям вещей. Что касается мнимой ереси об антиподах, то замечу мимоходом, что Бонифаций, архиепископ Майнцский, в письме к папе действительно обвинил в ней Виргилия Зальцбургского и что папа в своем ответе Бонифацию как будто соглашался с ним [368]. Но не видно, чтобы это обвинение имело дальнейшие последствия. Виргилий остался при своих взглядах. Оба противника признаны святыми, а баварские ученые, считающие Виргилия апостолом Каринтии и соседних стран, отдали должное памяти о нем.

Г л а в а IV

О РЕАЛЬНОСТИ НАШЕГО ПОЗНАНИЯ

§ 2. Ф и л а л е т. Человек, не понимающий, как важно иметь правильные идеи и понять их согласие и несогласие, может подумать, что, рассуждая об этом с такой тщательностью, мы строили воздушные замки и что вся наша система носит чисто идеальный и фантастический характер. У фантазера с разгоряченным воображением будут более яркие и многочисленные идеи, и, следовательно, он будет обладать также бо́льшими знаниями. В видениях какого-нибудь энтузиаста будет столько же достоверности, сколько в рассуждениях здравомыслящего человека, лишь бы этот энтузиаст высказывался последовательно, и можно с таким же правом сказать, что гарпия не есть кентавр, как и то, что квадрат не есть круг. § 2. На это я отвечу, что наши идеи соответствуют вещам. § 3. Но могут потребовать *критерия* этого соответствия. § 4. На это я опять-таки отвечу, *во-первых,* что это соответствие очевидно по отношению к простым идеям нашего духа; так как мы не можем создать их себе сами, то они должны быть произведены вещами, действующими на наш дух. § 5. *Во-вторых,* что так как все наши сложные идеи (за исключением идей субстанций) являются первообразами, которые дух создал сам, которых он не принимает за копии чего бы то ни было и не относит ни к какой существующей вещи, как к их образцу, то они не могут не иметь всего того соответствия вещам, которое необходимо для реального познания.

Т е о ф и л. Наша достоверность была бы ничтожной, или, вернее, ее не было бы совсем, если бы для простых идей не существовало другой основы, кроме той, которую дают чувства. Разве Вы забыли, как я доказал, что идеи находятся изначально в нашем духе и что даже наши мысли приходят к нам из нашего собственного существа без какого бы то ни было непосредственного влияния других вещей на душу. Кроме того, по отношению к всеобщим и вечным истинам основа нашей достоверности заключена в самих идеях независимо от чувств; и точно так же чистые идеи разума, как, например, идеи бытия, единства, тождества и т. д., не зависят вовсе от чувств. Но идеи чувственных качеств, как, например, идеи цвета, вкуса и т. д. (которые суть в действительности лишь призраки), получаются нами от чувств, т. е. от наших неотчетливых восприятий. А основа истинности случайных и единичных вещей заключается в том, что чувственные явления оказываются связанными между собой в точности так, как этого требуют истины разума. Вот то различие, которое следует здесь проводить, в то время как проводимое Вами различие между простыми и сложными идеями, а также между сложными идеями, принадлежащими субстанциям и акциденциям, лишено, по-моему, всякого основания, так как все идеи разума имеют свои первообразы в вечной возможности вещей.

§ 6. Ф и л а л е т. Справедливо, что наши сложные идеи нуждаются в находящихся вне духа первообразах лишь тогда, когда речь идет о существующей субстанции, долженствующей реально объединить вне нас сложные идеи, а также и простые идеи, из которых состоят идеи сложные [369]. Познание математических истин реально, хотя оно относится только к нашим идеям и нельзя нигде найти точных кругов. Однако мы уверены, что реальные вещи соответствуют нашим первообразам, поскольку то, что в последних предполагается, существует в действительности. § 7. Этим подтверждается также реальность нравственных вещей. § 8. Цицероновские «officia» [обязанности] нисколько не теряют своей истинности от того, что на свете нет ни одного человека, который в своей жизни в точности руководствовался бы образцом добродетельного человека, нарисованного Цицероном. § 9. Но, скажут, если нравственные идеи созданы нами, то какими странными будут наши понятия справедливости и умеренности! § 10. На это я отвечу, что недостоверность познания зависит

здесь только от неправильного пользования словами, так как не всегда понимают то, что говорят, или не всегда это понимают одинаковым образом.

Т е о ф и л. Вы могли бы ответить также — и гораздо лучше, по-моему,— что идеи справедливости и умеренности не созданы нами, точно так как не созданы нами идеи круга и квадрата. Я, кажется, доказал это достаточно убедительно.

§ 11. Что касается идей существующих вне нас субстанций, то наше познание реально в той мере, в какой оно соответствует этим первообразам; и в этом отношении дух не должен произвольно сочетать идеи, тем более что лишь относительно очень немногих простых идей мы можем знать об их совместимости или несовместимости в природе более того, что нам открывают чувственные наблюдения.

Т е о ф и л. Это, как я уже не раз говорил, объясняется тем, что идеи эти, когда разум не может судить об их совместимости или несовместимости, неотчетливы; таковы идеи отдельных чувственных качеств.

§ 13. Ф и л а л е т. По отношению к существующим субстанциям полезно не ограничиваться названиями или видами, которые, как предполагают, установлены названиями. Это заставляет меня вернуться к тому, о чем мы уже говорили довольно часто в связи с определением человека. В самом деле, нельзя ли было бы, говоря об *идиоте,* который прожил сорок лет, не обнаруживая ни малейшего признака разума, сказать, что он нечто среднее между человеком и скотом? Это может показаться очень смелым парадоксом или очень опасным заблуждением. Однако мне когда-то казалось — да это и теперь еще кажется некоторым моим друзьям, которых я не смог еще разубедить,— что это имеет источником предрассудок, основывающийся на том ложном предположении, будто оба этих слова — *человек* и *скот* — означают различные виды, столь резко установленные реальными сущностями в природе, что между ними не может находиться никакой промежуточный вид, как если бы все вещи были отлиты в формы сообразно точному числу этих сущностей. § 14. Если спросить у этих друзей, к какому виду живых существ относятся эти *идиоты* — раз это ни люди, ни скоты,— то они ответят, что это идиоты, вот и все. Если, далее, спросить, чем они станут в загробной жизни, то они ответят, что их нисколько не интересует знание и исследование этого. «*Падают ли они или стоят —*

это дело их господина» (Послание [ап. Павла] к римлянам XIV, 4), который благ и не распоряжается созданными им существами сообразно с нашими ограниченными мыслями или нашими частными мнениями и не различает их по названиям и видам, *произвольно придуманным нами;* с нас достаточно, что те, которые способны услышать наставления, будут призваны к отчету за свое поведение и получат свое вознаграждение *«сообразно с тем, что они совершали в телах своих»*. (II послание к коринфянам V, 10). § 15. Приведу еще заключительную часть их рассуждений. Вопрос о том, говорят они, *следует ли лишить идиотов загробной жизни,* покоится на двух ложных *предположениях: во-первых,* что всякое существо, обладающее внешним видом и образом человека, предназначено к бессмертию после земной жизни и, *во-вторых,* что этой привилегией должно пользоваться всё, рожденное человеком. Отбросьте эти выдумки, и Вы увидите, что такого рода вопросы смешны и беспочвенны. Действительно, я думаю, что следует отказаться от первого предположения и что никто не может быть настолько мысленно погружен в материю, чтобы думать, будто вечная жизнь связана с определенной формой материальной массы, так как эта масса будет вечно обладать ощущением только потому, что она была отлита в такую-то форму. § 16. Но тут приходит на помощь *второе предположение.* Могут сказать, что этот *идиот* происходит от разумных родителей и что, следовательно, он должен обладать разумной душой. Я не знаю, на основании какого правила логики можно прийти к такому выводу и каким образом можно после этого осмеливаться *уничтожать* уродливые и безобразные плоды. О, скажут, но ведь это *уроды!* Пусть так. Но что представляет собой этот неизлечимый идиот? Неужели телесный недостаток делает уродом, а духовный нет? Утверждать это — значит возвращаться к первому, уже опровергнутому *предположению,* а именно что мерой человека является внешность. Правильно сложенный идиот есть, как полагают, человек; у него разумная душа, хотя она и не проявляется. Но сделайте его уши несколько длиннее и острее, а нос более плоским, чем обычный, и Вы начнете колебаться. Сделайте затем лицо еще уже, площе и длиннее, и Вы составите себе твердое мнение. А если голова совершенно похожа на голову какого-нибудь животного, то это несомненно урод, и это служит для Вас доказательством, что у него нет разумной души и что его следует *уничтожить.* Теперь я Вас

спрашиваю, где найти точную меру и последние пределы, за которыми прекращается разумная душа? Один человеческий *плод* — наполовину скот, наполовину человек, другой — на три четверти скот и на четверть человек. Как определить в точности телесные очертания, соответствующие разуму? Не будет ли этот *урод* каким-то промежуточным между человеком и скотом видом? Но таков именно *идиот,* о котором идет речь.

Теофил. Я удивляюсь, что Вы возвращаетесь к вопросу, который мы уже достаточно и неоднократно разбирали, и что Вы получше не просветили своих друзей. Если мы отличаем человека от скота по способности рассуждать, то ничего среднего между ними нет: живое существо должно либо обладать этой способностью, либо нет; но так как эта способность никогда не обнаруживается, то о ней судят по некоторым признакам, которые, правда, не абсолютно доказательны, пока этот разум не проявится; действительно, мы знаем на основании опыта лиц, потерявших разум или впоследствии обретших его, что деятельность его может быть прервана. Рождение и внешний вид являются презумпциями того, что скрыто. Но презумпция рождения устраняется (eliditur) обликом, резко отличающимся от человеческого, какой была, например, по описанию Левина Лемния [370] (кн. I, гл. VIII), внешность родившегося от одной зеландской женщины животного; оно имело крючковатый клюв, длинную и круглую шею, сверкающие глаза, остроконечный хвост, и оно сразу начало быстро бегать по комнате. Но, скажут, существуют же уроды, или так называемые *ломбардские братья* (как их некогда называли врачи на том основании, будто женщины Ломбардии имели часто такого рода потомство), которые более близки к человеческому облику. Допустим. Как же, спрашиваете Вы, можно определить точные границы внешности, которую следует считать человеческой? На это я отвечу, что в вопросе, допускающем только догадки, нет ничего точного, и этим все дело исчерпывается. Возражают, что идиот не обнаруживает разума, между тем он считается человеком, а если бы он обладал уродливой внешностью, то он не признавался бы человеком, стало быть, мы обращаем больше внимания на внешний вид, чем на разум. Но обнаруживает ли этот урод разум? Разумеется, нет. Вы видите, таким образом, что у него больше недостатков, чем у идиота. Недостаток деятельности разума носит часто временный характер, но

этот недостаток не исчезает у тех, у кого к тому же собачья голова. Впрочем, если это животное с человеческой внешностью не человек, то небольшая беда — сохранить его, пока мы не уверены в его участи. Независимо от того, обладает ли он душой разумной или неразумной, Бог не создал его напрасно, и о душах людей, остающихся всегда в состоянии, похожем на состояние младенчества, следует сказать, что участь их, может быть, будет такой же, как участь душ детей, умерших в колыбели.

Глава V
ОБ ИСТИНЕ ВООБЩЕ

§ 1. Филалет. Уже много веков назад ставился вопрос, что такое истина. § 2. Наши друзья думают, что это соединение или разделение знаков сообразно взаимному согласию или несогласию самих вещей между собой. Под соединением или разделением знаков следует понимать то, что иначе называют *предложением.*

Теофил. Но какой-нибудь *эпитет* не представляет собой предложения, как, например, выражение *мудрый человек,* хотя здесь имеется соединение двух терминов. Точно так же отрицание есть нечто иное, чем разделение, так как если бы я сказал: «*человек*», а через некоторый промежуток времени произнес бы слово: «*мудрый*», то это не было бы отрицанием. Таким же образом *согласие* или *несогласие* не есть, собственно говоря, то, что выражается предложением. Два яйца находятся в согласии между собой, а два врага в несогласии. Речь идет здесь о совсем особого рода согласии или несогласии. Таким образом, я думаю, что Ваше определение нисколько не объясняет рассматриваемого вопроса. Но меньше всего в этом определении истины мне нравится то, что в нем истину ищут в словах. Так что, если выразить одну и ту же мысль по-латыни, по-немецки, по-английски, по-французски, то это не будет та же самая истина, и придется сказать вместе с Гоббсом [371], что истина зависит от произвола людей, что звучит весьма странно. Ведь истину приписывают даже Богу, который, как Вы думаю, признаете, вовсе не нуждается в знаках. Наконец, я не раз уже высказывал свое удивление по поводу причуды Ваших друзей, желающих сделать сущности, виды и истины чем-то номинальным.

Филалет. Не торопитесь слишком. Под знаками они

разумеют идеи. Поэтому в зависимости от рода знаков истины будут или *мысленными,* или *номинальными.*

Теофил. В таком случае у нас будут также *буквенные* истины, которые можно будет разделить на бумажные или пергаментные, на истины, написанные обыкновенными чернилами или типографской краской, если начать различать истины по знакам. Поэтому лучше искать истины в отношении между объектами идей, благодаря которому одна из них заключается или не заключается в другой. Это никак не зависит от языка и свойственно нам вместе с Богом и ангелами; и когда Бог открывает нам какую-нибудь истину, то мы приобретаем истину, находящуюся в его разуме, так как хотя с точки зрения совершенства и объема существует бесконечная разница между его идеями и нашими, но мы всегда имеем то же самое отношение, что и он. Таким образом, истины надо искать в этом отношении, и мы можем проводить различие между *истинами,* не зависящими от нашего произвола, и *выражениями,* придумываемыми нами, как нам заблагорассудится.

§ 3. Филалет. Совершенно верно, что люди даже в своих мыслях ставят слова на место вещей, особенно когда идеи сложны и неопределенны. Но верно, также, как Вы это заметили, что дух тогда довольствуется только тем, что отмечает истину, не понимая ее в данный момент, в убеждении, что от него зависит понять ее, когда он того захочет. Наконец, действие, которое производят при *утверждении* или *отрицании,* легче понять, размышляя над тем, что происходит в нас, чем объяснить его на словах. Поэтому не пеняйте на то, что за недостатком лучшего говорят о *соединении* или *разделении.* § 8. Вы согласитесь также, что во всяком случае предложения могут быть названы словесными и когда они истинны, то они одновременно и словесны и реальны, ибо (§ 9) *ложь* заключается в соединении слов, отличном от согласия или несогласия их идей. Во всяком случае (§ 10) слова являются великими *орудиями* истины. § 11. Существует также *нравственная истина,* заключающаяся в том, чтобы говорить о вещах сообразно убеждению нашей души, и, наконец, существует *метафизическая* истина, которая есть реальное существование вещей сообразно нашим идеям о них.

Теофил. Нравственную истину некоторые называют *праведностью,* а *метафизическая истина* признается

обычно метафизиками атрибутом бытия, но это совершенно бесполезный и почти лишенный смысла атрибут. Будем довольствоваться тем, чтобы искать истину в соответствии между находящимися в духе предложениями и вещами, о которых идет речь. Правда, я приписываю истину также идеям, говоря, что идеи бывают истинными или ложными; но в этом случае я имею в виду в действительности истину предложений, утверждающих возможность объекта идеи. В этом же смысле можно утверждать также, что *какое-нибудь существо истинно,* т. е. что истинно предложение, утверждающее его действительное или по крайней мере возможное существование.

Глава VI

О ВСЕОБЩИХ ПРЕДЛОЖЕНИЯХ, ИХ ИСТИННОСТИ И ДОСТОВЕРНОСТИ

§ 2. Филалет. Все наше знание состоит из общих или частных истин. Мы никогда не сумеем хорошо объяснить другим первых, наиболее важных и сами сумеем понять их лишь очень редко, если они не будут восприняты и выражены словами.

Теофил. Я думаю, что для этого годятся и другие обозначения, как это видно на примере значков китайцев. Можно было бы ввести всеобщую символику (caractére universel), очень доступную и лучшую, чем символика китайцев, если бы вместо слов использовать маленькие фигуры, представляющие видимые вещи по их очертаниям, а невидимые — сопровождающими их видимыми вещами, присоединив к этому некоторые добавочные знаки, необходимые для объяснения флексий и частиц. Сперва это было бы полезно для облегчения общения с отдаленными народами; но если бы эту символику ввести также у нас, не отказываясь при этом от обычного письма, то она оказалась бы очень полезной для обогащения воображения и для выражения мыслей менее «глухим» и словесным образом, чем это происходит теперь. Правда, так как не все умеют рисовать, то, за исключением напечатанных таким образом книг (которые все очень быстро научились бы читать), ею можно было бы пользоваться только своего рода типографским способом, т. е. имея готовые литеры для печатания их на бумаге и прибавляя к этому затем пером знаки флексий или частиц. Но со временем все будут с детства учиться

рисованию, чтобы не лишиться удобств этой *фигурной символики,* которая *будет говорить* в самом деле наглядно и которая очень понравится народу; ведь уже и теперь есть такие альманахи для крестьян, где без слов дан ответ на значительную часть того, о чем они спрашивают. Я вспоминаю, что видел когда-то гравюры сатирического характера, несколько напоминавшие загадки; на них имелись *фигуры, значение которых понятно само по себе,* вперемежку со словами, между тем как значение наших букв и китайских значков устанавливается лишь по воле (volonté) людей (ex instituto) [372].

§ 3. Филалет. Я думаю, что Ваша мысль когда-нибудь осуществится, настолько я нахожу это *письмо* приятным и естественным; и оно, кажется, будет немаловажным для усовершенствования нашего ума и для придания нашим понятиям большей реальности. Но возвращаясь к общим знаниям и их достоверности, следует заметить, что существуют *достоверность истины* и *достоверность познания.* Когда слова соединены между собой в предложениях таким образом, что они в точности выражают реальное согласие или несогласие, то мы имеем *достоверность истины;* а *достоверность познания* заключается в сознании согласия или несогласия идей, поскольку оно выражено в предложениях. Это мы обычно называем *уверенностью* в данном предложении.

Теофил. Действительно, *достоверности* этого второго рода будет достаточно и без слов, и она есть не что иное, как совершенное знание истины; между тем достоверность первого рода есть, по-видимому, не что иное, как сама истина.

§ 4. Филалет. Так как мы не можем быть уверены в истинности ни одного *общего предложения,* не зная точных пределов значения терминов, из которых оно состоит, то необходимо, чтобы мы знали сущность каждого вида, что нетрудно по отношению *к простым идеям* и *модусам.* Но у субстанций, где виды, как предполагают, определяет реальная, отличная от номинальной сущность, объем общего термина очень неопределенный, так как мы не знаем этой реальной сущности; следовательно, в *этом случае* мы не можем быть *уверены* ни в одном *общем предложении,* касающемся этих субстанций. Но если предположить, что виды субстанций есть не что иное, как субстанциальные индивиды, соединенные в известные классы и получившие различные общие названия сообразно

их соответствию различным абстрактным идеям, которые мы обозначаем этими названиями, то нельзя сомневаться в том, истинно или нет какое-нибудь хорошо известное предложение.

Т е о ф и л. Я не понимаю, почему Вы опять возвращаетесь к вопросу, о котором мы достаточно говорили и который я считал решенным. Но в конце концов я очень доволен этим, так как Вы даете мне очень удобный, как мне кажется, повод снова рассеять Ваше заблуждение. Я скажу Вам, что мы можем быть уверенными во множестве истин, касающихся, например, золота, т. е. того тела, внутренняя сущность которого обнаруживается через наибольший известный нам вес, или наибольшую ковкость, или через какие-либо другие признаки. В самом деле, мы можем сказать, что тело, обладающее наибольшей известной нам ковкостью, обладает также наибольшим известным нам весом. Правда, не исключена возможность, что всё, что мы заметили до сих пор у золота, обнаружится в один прекрасный день у двух тел, различающихся между собой другими, новыми свойствами, и что, таким образом, это не будет уже низший вид, как это до сих пор мы думали. Может случиться также, что один из этих сортов металла будет встречаться редко, а другой — часто и сочтут целесообразным сохранить название золота за одним только редким видом, чтобы употреблять его для чеканки монеты, пользуясь какими-нибудь новыми, соответствующими ему пробами. После этого не будет также сомнения относительно того, что внутренняя сущность этих двух видов различна. А если бы даже определение какой-нибудь действительно существующей субстанции не было достаточно определенным во всех отношениях, как, например, определение человека с точки зрения внешнего облика, то все же мы имели бы относительно нее бесконечное множество общих предложений, которые вытекали бы из наличия разума и из других свойств, признаваемых нами у человека. Относительно этих предложений можно сказать только то, что если мы примем человека за низший вид и ограничим его потомством Адама, то мы не получим тогда свойств человека, принадлежащих к тому типу свойств, которые называют in quarto modo [373], т. е. таких, которые можно высказать о нем при помощи равнозначного или просто обратного предложения, разве только предварительно, как, например, когда говорят: *человек — единственное разумное животное*. Если признать человеком существа

нашей расы, то предварительность [этого] заключается в допущении того, что он единственное известное нам разумное животное; ведь когда-нибудь могут найтись другие живые существа, которые не будут отличаться от потомства теперешних людей ни одним из известных в настоящее время свойств человека, но которые будут другого происхождения. Так, если бы в наших краях появились воображаемые австралийцы, то, очевидно, нашли бы какое-нибудь средство отличать их от нас. Но если бы его не нашлось и если предположить, что Бог запретил смешение между этими расами и что Иисус Христос искупил только нашу расу, то следовало бы стараться создать, для того чтобы отличать их друг от друга, какие-нибудь искусственные знаки. Разумеется, между ними было бы внутреннее отличие, но так как оно было бы недоступно познанию, то пришлось бы прибегнуть только к *внешнему признаку*, к рождению, дополнив его каким-нибудь прочным искусственным знаком, который служил бы *характерным признаком* и давал бы возможность отличить нашу расу от других. Все это придуманные случаи, фикции, так как мы не нуждаемся в подобных различениях, будучи единственными разумными животными на земном шаре. Однако эти фикции полезны для понимания природы идей субстанций и относящихся к ним общих истин. Но если бы человека не признавать *низшим видом* или видом разумных животных, принадлежащих к потомству Адама, и если бы вместо этого слово «человек» означало общий нескольким видам род, который представлен теперь только одной известной расой, но который мог бы быть представлен также другими расами, отличающимися друг от друга или рождением, или какими-нибудь другими естественными признаками, как, например, в случае с австралийцами, то, думаю, выдуманными по отношению к этому роду имелись бы равнозначные предложения и теперешнее определение *человека* не было бы [лишь] предварительным. То же самое относится к *золоту*. В самом деле, предположим, что когда-нибудь обнаружатся два различных сорта его: один, редко встречающийся и известный нам теперь, а другой, часто встречающийся и, может быть, искусственный, который откроют с течением времени. Предположим далее, что название *золота* сохранится за теперешним видом его, т. е. за естественным и редким золотом, чтобы использовать его для чеканки денег, предполагающей редкость этого

вещества, в таком случае определение его, известное до сих пор на основании внутренних признаков, окажется только временным и его придется дополнить новыми признаками, которые будут открыты, чтобы отличить редкое золото, или старый вид его, от нового, искусственного золота. Но если бы название золота должно было оставаться тогда общим для обоих видов, т. е. если бы под *золотом* понимали род, подразделений которого мы до сих пор не знаем и который мы принимаем теперь за самый низший вид (но только предварительно, пока не станет известным подразделение его), и если бы нашли когда-нибудь новый вид его, т. е. искусственное и легко изготовляемое золото, которое могло бы получить широкое распространение, то в этом случае определение этого рода должно считаться не предварительным, а постоянным. Но, оставив в стороне вопрос о названиях человека и золота и независимо от того, какое название дать роду или низшему известному виду,— даже если не дать ему никакого названия,— все вышесказанное будет всегда верно в применении к идеям родов или видов, и виды будут определяться лишь предварительно, иногда при помощи определений родов. Однако всегда будет разумно предполагать, что существует некоторая реальная внутренняя сущность, принадлежащая в силу некоторого равнозначного утверждения или роду, или видам,— сущность, которая обычно познается благодаря внешним признакам. До сих пор я считал, что раса не вырождается и нисколько не изменяется; но если бы та же самая раса превратилась в другой вид, то мы тем более были бы обязаны прибегнуть к другим знакам или внутренним и внешним признакам, не связанным с расой.

§ 7. Филалет. Сложные идеи, представляемые названиями, которые мы даем видам субстанций, суть собрания идей известных качеств, которые, по нашему наблюдению, *сосуществуют* в некотором неизвестном *субстрате*, называемом нами субстанцией. Но мы не можем достоверно знать, какие другие качества сосуществуют необходимым образом с такими сочетаниями, если только мы не сумеем открыть их зависимости от их первичных качеств.

Теофил. Я уже раньше заметил, что то же самое относится к идеям *акциденций*, природа которых более или менее сложна; таковы, например, геометрические фигуры. Если требуется, например, найти форму зеркала, собирающего все параллельные лучи в одной точке, как в фокусе, то

можно найти ряд свойств этого зеркала, не зная даже еще строения его. Но мы не будем знать множества других свойств, которыми оно может обладать, пока не найдем в нем того, что соответствует внутренней структуре субстанций, т. е. пока не найдем строения этой формы зеркала, которое явится как бы ключом к дальнейшим знаниям.

Филалет. Но, узнав внутреннее строение этого тела, мы найдем благодаря этому лишь зависимость от него первичных, или, как Вы их называете, очевидных, качеств, т. е. мы узнаем, какие от него зависят величины, фигуры и движущие силы, но мы никогда не познаем связь их со *вторичными*, или неотчетливыми, *качествами*, т. е. с такими чувственными качествами, как цвета, вкусы и т. д.

Теофил. Это потому, что Вы все еще предполагаете, будто эти чувственные качества, или, вернее, наши идеи о них, не зависят естественным образом от фигур и движений, а зависят только от произвола господа Бога, сообщающего нам эти идеи. Вы, по-видимому, забыли то, что я неоднократно высказывал против этого взгляда, желая убедить Вас, что эти *чувственные идеи* зависят от деталей фигур и движений и в точности их выражают, хотя мы не можем выделить эти детали в хаосе чрезмерного множества мельчайших механических действий, воздействующих на наши чувства. Однако если бы мы добрались до внутренней структуры некоторых тел, то мы увидели бы также, когда они должны обладать этими качествами, которые были бы таким образом сведены к своим рациональным основаниям. Мы могли бы достигнуть этого, даже если бы никогда не были в состоянии чувственно распознать их в чувственных идеях, являющихся неотчетливым результатом действий на нас тел, подобно тому как теперь, когда мы подвергли анализу *зеленый* цвет, разложив его на голубой и желтый, и не имеем почти никаких вопросов по этому поводу, кроме вопроса о самих этих *составных частях*, мы все же не в состоянии обнаружить идеи голубого и желтого в нашей чувственной идее зеленого, и именно потому, что это неотчетливая идея. Примерно так же в восприятии *искусственной* прозрачности, которую я видел у часовщика и которая образуется благодаря быстрому вращению зубчатого колеса, невозможно обнаружить идеи зубцов колеса, т. е. причины этого явления; от этого вращения зубцы исчезают и вместо них появляется видимость непрерывной прозрачности,

состоящей из последовательных появлений зубцов и промежутков между ними, но смена их происходит так быстро, что она недоступна нашему наглядному представлению. Мы находим эти зубцы в отчетливом понятии этой прозрачности, но не в чувственном неотчетливом восприятии, которое по природе своей неотчетливо и остается таковым. В самом деле, если бы неотчетливость прекратилась (например, если бы движение происходило так медленно, что можно было бы наблюдать элементы его и их последовательную смену), то не было бы уже прежнего восприятия, т. е. не было бы уже призрачной видимости этого круга. И так же как нет нужды думать, что Бог по своему произволу сообщает нам это призрачное явление и что оно независимо от движения зубцов колеса и промежутков межу ними, а, наоборот, мы знаем, что оно есть лишь неотчетливое выражение того, что происходит при этом движении,— выражение, заключающееся в том, что последовательно сменяющие друг друга вещи сливаются в кажущуюся одновременность, так же легко понять, что то же самое относится к другим *чувственным призрачным явлениям,* столь совершенным анализом которых мы не обладаем еще, как, например, цвета, вкусы, и т. д. Действительно, говоря правду, они заслуживают скорее этого названия призрачных явлений, чем названия *качеств* или даже *идей.* И нам во всех отношениях достаточно знать их столь же хорошо, как эта искусственная прозрачность, так как претендовать на большее знание и неразумно и невозможно. В самом деле, желать, чтобы эти неотчетливые, призрачные явления оставались и чтобы в то же время мы обнаружили их составные части при помощи наглядного представления,— значит противоречить себе, это все равно что желать иметь удовольствие от иллюзии, доставляемой приятной перспективой, и в то же время желать, чтобы глаз видел иллюзию, что рассеяло бы последнюю. Наконец, это такой случай, когда

> nihil plus agas
> Quam si des operam, ut cum ratione insanias [374].

Но людям часто случается искать nodum in scirpo [375] и сочинять себе трудности там, где их вовсе нет, требуя невозможного и жалуясь затем на свое бессилие и на границы, поставленные их знанию.

§ 8. Филалет. *«Всякое золото огнеупорно»* — вот

предложение, истинность которого мы не можем знать с достоверностью. Если *золото* означает некоторый вид вещей, отличающийся особой, данной ему от природы реальной сущностью, то мы не знаем, какие отдельные субстанции относятся к этому виду. Поэтому мы ни о чем не можем утверждать с достоверностью, что это золото. А если принять золото за тело, обладающее известным желтым цветом, ковкое, плавкое и более тяжелое, чем все известные нам тела, то нетрудно узнать, что́ *золото,* а что́ нет. Но при всем этом в золоте можно отрицать или утверждать с достоверностью *лишь такие качества,* у которых можно открыть связь или несовместимость с данной идеей. Но так как огнеупорность не имеет никакой известной нам связи с цветом, тяжестью и другими простыми идеями, входящими, согласно предположению, в нашу сложную идею золота, то мы не можем с достоверностью знать истинность предложения: «Всякое золото огнеупорно».

Теофил. Что самое тяжелое из всех известных нам на Земле тел огнеупорно, мы знаем почти с такой же достоверностью, с какой мы знаем, что завтра будет день, так как мы проверили это на опыте сотни тысяч раз,— это опытная и фактическая достоверность, хотя мы не знаем связи огнеупорности с другими свойствами этого тела. Кроме того, не следует противопоставлять двух согласующихся между собой и сводящихся к одному и тому же вещей. Когда я думаю о теле, которое в одно и то же время желто, плавко и сопротивляется пробирной купели, то я думаю о теле, видовая сущность которого, хотя и неизвестная в своей внутренней природе, выделяет из себя эти свойства и обнаруживается, хотя бы и неотчетливо, через них. Я не вижу в этом ничего неправильного или заслуживающего повторных нападок.

§ 10. Филалет. С меня пока достаточно, что это знание огнеупорности самого тяжелого из тел неизвестно нам на основании согласия или несогласия идей. И со своей стороны я думаю, что среди вторичных качеств тел и относящихся к этому сил нельзя назвать двух, необходимое сосуществование или несовместимость которых могли бы быть познаны с достоверностью, за исключением качеств, относящихся к одному и тому же чувству и необходимым образом исключающих друг друга, как, например, когда говорят, что белое не черно.

Теофил. Я думаю все же, что их, пожалуй, можно было бы найти. Так, например, всякое осязаемое тело

(т. е. тело, которое можно ощущать путем прикосновения) видимо. Всякое твердое тело производит шум, когда по нему ударяют в воздухе. Звуки, издаваемые струнами или нитями, пропорциональны квадрату груза, вызывающего их натяжение. Правда, то, что Вы требуете, возможно лишь в случае наличия отчетливых идей, связанных с неотчетливыми чувственными идеями.

§ 11. Филалет. Все же не следует думать, будто тела обладают своими свойствами сами по себе, независимо от других вещей. Кусок золота, лишенный давления и влияния всех других тел, тотчас же потерял бы свой желтый цвет и свою тяжесть, и, может быть, он стал бы также хрупким, потеряв свою ковкость. Известно, насколько растения и животные зависят от воды, воздуха и солнца Кто знает, не оказывают ли влияния на нас и самые отдаленные неподвижные звезды?

Теофил. Это замечание очень метко, и, если бы даже структура некоторых тел была нам известна, мы не могли бы достаточно правильно судить об их действиях, не зная сущности всех тел, которые соприкасаются с ними и проникают через них.

§ 13. Филалет. Однако наше рассуждение может идти дальше нашего познания. Действительно, люди, занимающиеся наблюдениями, могут проникнуть глубже и на основании некоторых вероятных выводов из точных наблюдений и некоторых удачно сопоставленных явлений строить часто правильные догадки о том, чего опыт им еще не открыл, но это все же лишь догадки.

Теофил. Однако если опыт постоянно оправдывает эти выводы, то не находите ли Вы, что таким путем можно получить достоверные предложения? Достоверные по крайней мере настолько же, насколько достоверны, например, суждения, что самое тяжелое из наших тел огнеупорно и что следующее за ним по тяжести тело летуче. В самом деле, мне кажется, что *достоверность* (я имею в виду *моральную* или *физическую* достоверность), но не *необходимость* (или *метафизическая* достоверность) этих предложений, к которым мы пришли при помощи одного лишь опыта, а не при помощи анализа и связи идей, считается нами и с полным основанием установленной.

Глава VII

О ПРЕДЛОЖЕНИЯХ, НАЗЫВАЕМЫХ МАКСИМАМИ ИЛИ АКСИОМАМИ

§ 1. Филалет. Есть особого рода предложения, которые под названием *максим* или *аксиом* считаются принципами наук; так как они *самоочевидны*, то довольствуются тем, что называют их врожденными, хотя никто, *насколько мне известно*, никогда не пытался объяснить причину и основания их крайней ясности, принуждающей нас, так сказать, соглашаться с ними. Однако небесполезно заняться этим исследованием и рассмотреть, свойственна ли эта полная очевидность одним только этим предложениям, а также исследовать, насколько они содействуют другим нашим знаниям.

Теофил. Это исследование очень полезно и даже важно, но не следует думать, будто им совершенно пренебрегали. Вы можете найти в сотнях мест заявления схоластических философов, что эти предложения очевидны ex terminis, т. е. лишь только поймут термины их. Таким образом, эти философы были уверены, что сила убеждения основывается здесь на понимании терминов, т. е. на связи их идей. Но геометры пошли дальше этого — именно они неоднократно пытались доказать эти предложения. Прокл приписывает уже Фалесу Милетскому, одному из древнейших известных нам геометров, попытку доказать предложения, которые Евклид впоследствии признавал очевидными. Сообщают, что Аполлоний и Прокл доказывали и другие аксиомы. Покойный Роберваль, имея уже 80 лет от роду или около того, намеревался опубликовать новые «Начала геометрии», о которых я, кажется, уже говорил Вам. Может быть, этому способствовали нашумевшие тогда новые «Начала» Арно [376]. Он изложил кое-что из этого на заседании Королевской академии наук, где некоторые выступили с возражениями против его попытки, исходя из аксиомы, что *если к равным величинам прибавить равные величины, то получатся равные величины*, доказать другое положение, считающееся столь же очевидным, а именно что *если от равных величин отнять равные величины, то останутся равные величины*. Ему говорили, что он должен был либо принять оба этих положения, либо оба их доказать. Но я придерживался другого мнения и думал, что уменьшение числа аксиом является все же достижением. К тому же сложение, несомненно, пред-

шествует вычитанию и проще его, так как при сложении оба члена его употребляются одинаковым образом, а в вычитании нет. Арно сделал противоположное тому, что сделал Роберваль. Он принял еще больше допущений, чем Евклид. Что касается *максим,* то иногда под ними понимают установленные предложения, как очевидные, так и неочевидные. Это, может быть, годится для начинающих, которых останавливает скрупулезность доказательства, но иное дело, если речь идет о построении науки. Максимы принимают довольно часто в морали и даже у логиков в их топике, в которой имеется порядочный запас их, но частью они довольно неопределенны и туманны. Впрочем, я давно уже заявлял и публично, и частным образом, что было бы важно доказать все наши вторичные аксиомы, которыми обычно пользуются, сведя их к *первичным,* или непосредственным, и недоказуемым аксиомам, представляющим собой то, что я недавно, да и в других случаях, назвал *тождественными* предложениями.

§ 2. Филалет. Познание бывает *самоочевидным,* когда согласие или несогласие идей сознается непосредственно. § 3. Но есть истины, которые вовсе не считаются аксиомами и которые не менее самоочевидны. Посмотрим, не дают ли их нам те четыре вида согласия, о которых мы недавно говорили (гл. I, § 3 и гл. III, § 7) [377], а именно: тождество, связь, отношение и реальное существование. § 4. Что касается *тождества* и *различия,* то у нас столько же очевидных предложений, сколько различных идей, так как мы можем отрицать одну относительно другой, как, например, говоря, что *человек не лошадь,* что *красное не синее.* Кроме того, утверждение *то, что есть человек, есть* столь же очевидно, как и утверждение *человек есть человек.*

Теофил. Это верно, и я уже заметил, что столь же очевидно сказать *эктетически* [378] в частности: *А есть А,* как сказать в общей форме: *все есть то, что оно есть.* Но не всегда правильно, как я уже тоже заметил, отрицать один относительно другого субъекты различных идей. Так, если бы кто-нибудь сказал: *трехсторонник не есть треугольник,* так как трехсторонность в самом деле не есть треугольность, или же если бы кто-нибудь сказал: *«жемчужины» Слюзия* (о которых я говорил Вам недавно) [379] — *это не линии кубической параболы,* то он ошибся бы, а между тем многим это показалось бы очевидным. Покойный Гарди [380], советник при парижском Шатле [380a], превосходный геометр

и ориенталист, отличный знаток произведений древних геометров, опубликовавший комментарии Марина к евклидовским «Data», был так убежден в том, будто наклонное сечение конуса, называемое эллипсом, отлично от наклонного сечения цилиндра, что доказательство Серена [381] казалось ему ошибочным, и я, несмотря на все мои возражения, ничего не мог у него добиться в этом отношении. Правда, когда я познакомился с ним, он был почти того же возраста, что Роберваль, а я был очень молодым человеком, и, конечно, такая разница в возрасте не могла придать большой убедительности моим беседам с ним, хотя вообще у нас были очень хорошие отношения. Пример этот показывает, между прочим, какое влияние может оказать предубеждение даже на талантливых людей, а таким, несомненно, был Гарди, и в письмах Декарта о нем говорится с уважением. Но я сослался на него только для того, чтобы показать, как можно ошибиться, отрицая одну идею относительно другой, когда их не изучили достаточно глубоко там, где это нужно.

§ 5. Филалет. Относительно *связи* или *сосуществования* у нас очень мало самоочевидных предложений, но все же они имеются, и, кажется, предложение *«два тела не могут находиться в одном и том же месте»* самоочевидно.

Теофил. Многие христиане, как я уже заметил, станут возражать против этого, и даже Аристотель и, кто после него допускает реальные сгущения в точном смысле слова, благодаря которым одно и то же тело может занимать меньшее место, чем оно занимало раньше, и кто, подобно покойному Комениусу [382], написавшему по этому вопросу специальную книжку, собирается опровергнуть современную философию на основании опытов с духовым ружьем, те тоже не могут согласиться с этим. Если Вы назовете телом непроницаемую массу, то Ваше предложение будет истинным, так как оно будет тождественным или почти тождественным, но тогда станут отрицать, что реальные тела таковы. Во всяком случае, скажут, что Бог мог бы устроить иначе, так как эта непроницаемость допустима только как нечто соответствующее естественному порядку вещей, который установлен Богом и в котором убеждает нас опыт, хотя, впрочем, следует признать, что она вполне соответствует также разуму.

§ 6. Филалет. Что касается *отношений* модусов, то математики построили множество аксиом для одного только отношения равенства вроде той аксиомы, о которой

Вы только что говорили: *«Если от равных величин отнять равные величины, то остатки будут равны»*. Но, я думаю, не менее очевидно, что *один и один равны двум* и что если от пяти пальцев одной руки отнимете два и от пяти пальцев другой руки также отнимете два, то число оставшихся пальцев будет равно.

Теофил. Что один и один будет два — это, собственно, не истина, а определение *двух*, хотя здесь истинно и очевидно то, что это определение возможной вещи. Что касается аксиомы Евклида в приложении к пальцам руки, то я готов признать, что столь же легко понять то, что Вы говорите о пальцах, как признать это относительно A и B; но, чтобы не повторять часто одно и то же, это отмечают в общей форме, а затем уже достаточно подводить под нее отдельные случаи. Думать иначе — это все равно что предпочитать вычисление с частными числами всеобщим правилам, а это нецелесообразно. В самом деле, лучше решить такую общую задачу: «Найти два числа, сумма которых составляет данное число, а разность которых составляет тоже некоторое данное число», чем отыскивать только два числа, сумма которых составляет 10, а разность — 6. Действительно, если я стану решать эту вторую задачу арифметическим способом, смешанным с алгебраическим, то вычисление будет происходить так: $a + b = 10$ и $a - b = 6$; складывая правую сторону с правой, а левую с левой, я получаю: $a + b + a - b = 10 + 6$, т. е. (так как $+b$ и $-b$ взаимно уничтожаются) $2a = 16$, или $a = 8$. А вычитая правую сторону из правой и левую из левой (так как вычитать $a - b$ — это все равно что прибавлять $-a + b$), я получаю: $a + b - a + b = 10 - 6$, т. е. $2b = 4$, или $b = 2$. Таким образом, я получу, конечно, искомые a и b, которыми будут числа 8 и 2, удовлетворяющие требованиям, т. е. сумма их составляет 10, а разность — 6. Но это не указывает мне общего метода нахождения любых других чисел, которые можно будет взять на место 10 и 6, — метода, который я мог бы, однако, найти с такой же легкостью, как и эти два числа 8 и 2, поставив на место чисел 10 и 6 — x и v. В самом деле, поступая так же, как и раньше, мы получим: $a + b + a - b = x + v$, т. е. $2a = x + v$, или $a = {}^1/_2\,(x + v)$, и далее получим: $a + b - a + b = x - v$, т. е. $2b = x - v$, или $b = {}^1/_2\,(x - v)$. Вычисление это дает следующую теорему, или общее правило: «Когда требуется найти два числа, сумма и разность которых даны, то надо принять за

большее из искомых чисел полусумму от данных суммы и разности, а за меньшее из искомых чисел — полуразность от данных суммы и разности». Легко видеть также, что я мог бы обойтись без букв, если бы я рассматривал числа как буквы, т. е. если бы вместо того, чтобы писать $2a = 16$ и $2b = 4$, я написал $2a = 10 + 6$ и $2b = 10 - 6$, что дало бы мне $a = {}^1/_2(10 + 6)$ и $b = {}^1/_2(10 - 6)$. Таким образом, даже в частном вычислении я имел бы общее вычисление, приняв знаки 10 и 6 за общие числа, как если бы это были буквы x и v, чтобы получить общую истину или метод. А если бы я принял эти самые цифры 10 и 6 за те числа, которые они обыкновенно означают, то я имел бы конкретный пример, который мог бы даже служить для проверки. И подобно тому как Виет[383], желая добиться большей общности, подставил на место чисел буквы, так и я захотел ввести обратно в алгебру числовые знаки, так как они больше подходят к ней, чем буквы. Я нашел это очень полезным при длинных выкладках, чтобы избегнуть ошибок и даже чтобы делать здесь проверки вроде проверки девяткой посреди счета, не дожидаясь результата его, когда имеются только числа, а не буквы. Этот метод можно часто применять с успехом, если умело распоряжаться положением числовых знаков, так что предположения оказываются в частном случае истинными. Другая полезная сторона состоит в том, что таким образом можно заметить связи и законы, которые не всегда можно было бы вскрыть так легко при наличии одних только букв, как я это показал в другом месте[384], найдя, что хорошее обозначение (caractéristique) — это одно из величайших вспомогательных средств человеческой мысли.

§ 7. Филалет. Что касается реального существования, которое я считаю четвертым видом согласия между идеями, то оно не может дать нам никакой аксиомы, так как мы не имеем даже демонстративного познания существования вещей вне нас, за единственным исключением бытия Божия.

Теофил. Все же можно всегда утверждать, что предложение: «Я существую» совершенно очевидно, так как это предложение, которое не может быть доказано никаким другим предложением, т. е. *непосредственная истина*. Сказать: *«Я мыслю, следовательно, я существую»* — это, собственно говоря, не значит доказать существование при помощи мышления, так как мыслить и быть мыслящим — это одно и то же; а сказать: *«Я есть мыслящий»* — все

равно что сказать: «Я есть, я существую». Однако Вы имеете известные основания исключить это предложение из числа аксиом, так как это фактическое предложение, основанное на непосредственном опыте, а не необходимое предложение, необходимость которого видна из непосредственного согласия идей. Напротив, только Бог видит, каким образом связаны между собой оба этих термина: *«я»* и *«существование»*, т. е. почему я существую. Но если слово «аксиома» понимать в более общем смысле, как непосредственную и *недоказуемую* истину, то можно сказать, что предложение: *«Я существую»* есть аксиома, и во всяком случае можно утверждать, что это *первичная истина*, или же unum ex primis cognitis inter terminos complexos [385], т. е. что это одно из познаваемых первыми предложений, имея в виду естественный порядок нашего знания, так как может быть такой человек, который ни разу не задумается над тем, чтобы сформулировать это предложение, хотя оно врождено ему.

§ 8. Филалет. Я всегда думал, что аксиомы оказывают ничтожное влияние на другие части нашего знания. Но Вы разубедили меня в этом, показав, что даже тождественные предложения имеют важное значение. Выслушайте, однако, еще раз мои соображения по этому вопросу, так как Ваши разъяснения могут помочь и другим освободиться от заблуждений. Существует знаменитое школьное правило, что всякое рассуждение исходит из уже известного и признанного (ex praecognitis et praeconcessis). Согласно этому правилу, на максимы приходится, по-видимому, смотреть как на истины, известные духу раньше других истин, а на другие части нашего знания — как на истины, зависящие от аксиом. § 9. Я, кажется, доказал (кн. 1, гл. I), что эти аксиомы не первые известные нам истины, так как ребенок знает, что трость, которую я ему показываю, не сахар, который он отведал гораздо раньше, чем любую аксиому. Но Вы проводили различие между единичными познаниями или фактическими опытами и между принципами всеобщего и необходимого познания (где, как я признаю, следует прибегнуть к аксиомам), а также между случайным и естественным порядком.

Теофил. Я прибавлю еще к этому, что в естественном порядке утверждение, что некоторая вещь есть то, что она есть, предшествует утверждению, что она не другая вещь. Ведь здесь речь идет не об истории наших открытий, которая различна у разных людей, но о естественной связи

и естественном порядке истин, который всегда одинаков. Но на Вашем замечании, что ребенок видит только факты, следует еще остановиться. Ведь чувственные опыты не дают абсолютно достоверных истин (как Вы это сами недавно заметили), гарантирующих от всякой опасности иллюзий. В самом деле, если позволить себе прибегнуть к метафизически возможным фикциям, то сахар мог бы незаметно превратиться в трость, чтобы наказать ребенка за плохое поведение, подобно тому как вода превращается у нас в сочельник в вино, если ребенок вел себя хорошо. Но все же, скажете Вы, боль, причиняемая тростью, никогда не будет удовольствием, доставляемым сахаром. На это я отвечу, что ребенок подумает сделать из этого специальное предложение не раньше, чем он обратит внимание на аксиому: «Не может быть истинным утверждение, что то, что есть, в то же время не есть», хотя он может отлично сознавать разницу между удовольствием и болью, так же как и разницу между сознанием и несознанием.

§ 10. Филалет. Но вот Вам множество других истин, столь же самоочевидных, как эти максимы. Например, предложение *«Один и два равны трем»* столь же очевидно, как и аксиома *«Целое равно всем своим частям, вместе взятым»*.

Теофил. Вы, кажется, забыли, что я не раз уже указывал Вам, что утверждение *«Один и два — три»* есть лишь определение термина «три», так что сказать: «Один и два *равны трем*» — все равно что сказать: «Вещь равна самой себе». Что касается аксиомы: *«Целое равно всем своим частям, вместе взятым»*, то Евклид специально не пользуется ею, и аксиома эта нуждается в ограничении, так как здесь надо прибавить, что у самих этих частей не должно быть общей части. В самом деле, 7 и 8 — части 12, но вместе они составляют больше, чем 12. Бюст и туловище, вместе взятые, больше, чем человек, поскольку грудь общa обоим. Но Евклид говорит, что *целое больше своей части*, а это не требует никаких оговорок. Утверждение, что [всё] тело больше туловища, отличается от аксиомы Евклида лишь в том отношении, что названная аксиома ограничивается только самым необходимым. Когда же ее показывают на примере и облекают в плоть, то умопостигаемое становится еще и чувственным, так как утверждение *«Такое-то* целое больше *такой-то* своей части» представляет собой в действительности предложение «Целое больше своей части», но с некоторыми украшениями и добавления-

ми, подобно тому как, сказав АВ, говорят А. Таким образом, не следует здесь противопоставлять аксиому и пример как различные в этом отношении истины, а надо рассматривать аксиому как воплощенную в примере и как сообщающую примеру истинность. Другое дело, когда в самом примере не замечается очевидность и когда утверждение примера есть вывод (consequence), а не просто *подведение* под всеобщее предложение, как это может случиться и с аксиомами [386].

Филалет. Наш ученый автор говорит здесь: я хотел бы задать лицам, утверждающим, что всякое иное (не фактическое) познание зависит от общих врожденных и самоочевидных принципов, следующий вопрос: в каком принципе они нуждаются для доказательства того, что *два и два — четыре?* Ведь, по его мнению, истинность такого рода предложений известна без всякого доказательства. Что скажете Вы на это?

Теофил. Я скажу, что ожидал этого вопроса во всеоружии. «Два и два — четыре» — это совсем не непосредственная истина, если под *четырьмя* понимать три и один. Ее можно, следовательно, доказать и вот каким образом.

Определения:
1) 2 — это 1 и 1,
2) 3 — это 2 и 1,
3) 4 — это 3 и 1.

Аксиома: «При подстановке равных величин равенство сохраняется».

Доказательство:
2 и 2 — это 2 и 1 и 1 (по определению 1),
2 и 1 и 1 — это 3 и 1 (по определению 2),
3 и 1 — это 4 (по определению 3),
следовательно (по аксиоме),

2 и 2=4, что и требовалось доказать. Вместо того чтобы сказать, что 2 и 2 — это 2 и 1 и 1, я мог бы сказать, что 2 и 2 равняются 2 и 1 и 1 и т. д. Но для большей быстроты это можно повсюду подразумевать в силу другой аксиомы, согласно которой всякая вещь равна самой себе или же, что то, что тождественно, равно.

Филалет. Хотя это доказательство и не очень необходимо для его слишком хорошо известного заключения, но оно показывает, каким образом истины зависят от определений и аксиом. Поэтому я предвижу то, что Вы ответите на ряд возражений, выдвигаемых против применения аксиом. Возражают, что можно получить бесчисленное множество принципов, но это будет в том случае, если к принципам отнести выводы, вытекающие из определений при помощи какой-нибудь аксиомы. Так как определения или идеи бесчисленны, то будут бесчисленными и принципы, даже если предположить вместе с Вами, что недоказуемые принципы — это тождественные аксиомы. Они становятся бесчисленными также благодаря применению их в различных примерах, но по существу можно считать предложения «А есть А» и «В есть В» одним и тем же принципом, различно выраженным.

Теофил. Кроме того, разница в степенях очевидности не позволяет мне согласиться с Вашим знаменитым автором в том, что все эти истины, которые называют *принципами* и которые считаются самоочевидными, так как они столь близки к первым, недоказуемым аксиомам, совершенно не зависят друг от друга и не могут получать друг от друга ни пояснений, ни доказательства. На самом деле их всегда можно свести либо к самим аксиомам, либо к другим, более близким к аксиомам истинам, как это показывает пример той истины, что два и два — четыре. Я Вам только что показал, каким образом Роберваль уменьшил число аксиом Евклида, сведя одни из них к другим.

§ 11. Филалет. Остроумный писатель, сочинение которого явилось поводом для наших бесед, признает известную пользу максим, состоящую, по его мнению, скорее в том, чтобы зажать рот упрямцам, чем в том, чтобы построить науки. Я был бы очень рад, говорит он, если бы мне показали какую-нибудь науку, построенную на этих общих аксиомах, относительно которой нельзя показать, что она так же хорошо держится без аксиом.

Теофил. Одной из этих наук является, несомненно, геометрия. Евклид определенно пользуется аксиомами при своих доказательствах. Например, аксиома *«Две однородные величины равны, если одна из них не больше и не меньше другой»* есть основа доказательств Евклида и Архимеда относительно величины кривых линий. Архимед пользовался такими аксиомами, в которых не нуждался Евклид, например аксиомой, что из двух кривых с направленной в одну и ту же сторону вогнутостью объемлющая больше объемлемой. Точно так же в геометрии нельзя обойтись без *тождественных* аксиом, как, например, без принципа противоречия или без доказательств от

противного. Что же касается других аксиом, которые можно доказать на основании их, то, строго говоря, без них можно было бы обойтись и делать выводы непосредственно из тождественных предложений и определений, но неизбежная при этом многословность доказательств и бесконечные повторения вызвали бы чудовищную путаницу, если бы надо было всякий раз начинать *сызнова* (ab ovo); между тем если предположить, что промежуточные предложения уже доказаны, то можно легко двигаться вперед. Это допущение уже известных истин особенно полезно по отношению к аксиомам, так как они встречаются настолько часто, что геометры вынуждены пользоваться ими каждую минуту, не приводя их, и, таким образом, мы ошиблись бы, думая, что их здесь нет, на том основании, что их, может быть, не всегда приводят на полях.

Филалет. Но наш автор указывает на пример теологии. Путем откровения, говорит он, мы получили знание святой религии, и без его помощи максимы никогда не могли бы дать нам этого знания. Таким образом, свет знания приходит к нам либо от самих вещей, либо непосредственно от непогрешимой *правдивости* Божией.

Теофил. Это все равно как если бы я сказал: медицина основывается на опыте, следовательно, разум здесь совершенно не нужен. Христианская теология, которая является истинной медициной душ, основывается на откровении, соответствующем в данном случае опыту, но, чтобы сделать из нее законченное целое, надо прибавить к ней естественную теологию, выведенную из аксиом вечного разума. Разве сам тот принцип, что *правдивость есть атрибут Божий,* на котором, по Вашему мнению, основывается достоверность откровения, не есть максима, заимствованная из естественной теологии?

Филалет. Наш автор требует, чтобы проводили различие между методом приобретения знания и методом обучения ему, а также между обучением знанию и его передачей. После того как создали школы и привлекли наставников для обучения в них наукам, которые были открыты другими, наставники эти стали пользоваться максимами, чтобы запечатлеть науки в уме своих учеников и чтобы убедить их посредством аксиом в некоторых частных истинах. Между тем именно частные истины помогли первым исследователям найти истину без общих максим.

Теофил. Я хотел бы, чтобы нам показали этот мнимый метод на примере некоторых частных истин. Внимательно рассмотрев дело, мы не увидим, чтобы им пользовались при построении наук. Если изобретатель находит лишь частную истину, то он изобретатель только наполовину. Если бы Пифагор заметил только, что у треугольника, стороны которого равны соответственно 3, 4, 5, квадрат гипотенузы равняется квадратам катетов (т. е. что $9 + 16 = 25$), то разве это сделало бы его автором той великой истины, которая охватывает все прямоугольные треугольники и которая стала у геометров максимой? Правда, бывает часто так, что наблюдение какого-нибудь одного случая служит для пытливого человека поводом для того, чтобы постараться отыскать общую истину, но не всегда это удается. Кроме того, этот путь открытий не лучший и не наиболее используемый людьми, работающими методически и систематически; они прибегают к нему лишь в тех случаях, когда нет лучших методов. Так, некоторые полагали, будто Архимед нашел квадратуру параболы, взвесив кусок дерева, вырезанного в форме параболы, и что этот частный опыт дал ему возможность найти общую истину. Но кто знает проницательность этого великого человека, тот отлично понимает, что он не нуждался в такой уловке. Однако если бы даже эмпирический путь частных истин служил поводом для открытий, то он не был бы достаточным, чтобы дать их нам, и сами творческие умы с восторгом приветствовали максимы и общие истины, когда они могли получить их, в противном случае их открытия были бы очень несовершенны. Таким образом, всё, что можно приписать школам и наставникам,— это то, что они собрали и классифицировали максимы и другие общие истины, и если бы Богу угодно было, чтобы это было сделано в бо́льших размерах и с большей тщательностью и выбором, то науки не находились бы в таком беспорядочном и хаотическом состоянии. Впрочем, я согласен, что часто имеется разница между методом обучения наукам и методом создания их, но не об этом идет здесь речь. Как я уже сказал, иногда случай давал повод к открытиям. Если бы отметили эти случаи и сохранили память о них для потомства (что было бы очень полезно), то факт этот явился бы очень важным элементом истории наук, но на нем нельзя было бы построить системы их. Иногда также изобретатели в своем движении к истине пользовались рациональным методом,

но прибегая при этом к очень окольным путям. Я считаю, что в важных случаях авторы оказали бы услугу публике, если бы в своих сочинениях они правдиво отметили следы своих попыток; но построить по такому образцу систему науки — это было бы все равно что сохранить в построенном уже доме леса, в которых архитектор нуждался при возведении его. Все удачные методы обучения таковы, что наука могла бы бесспорно быть открыта при их помощи; а если они не эмпирические, т. е. если истинам обучают при помощи доводов и доказательств, заимствованных из идей, то это происходит всегда при помощи теорем, аксиом, канонов и других аналогичных общих предложений. Иное дело, если истины представляют *афоризмы*, вроде афоризмов Гиппократа, т. е. если это фактические истины, либо имеющие общее значение, либо по крайней мере истинные в большинстве случаев, полученные путем наблюдения или основанные на опыте, причем для объяснения их нет вполне убедительных доводов. Но не о них идет здесь речь, так как эти истины известны не благодаря связи идей.

Филалет. Потребность в максимах, по мнению нашего ученого автора, возникла следующим образом: школы, учредив *диспуты* как пробный камень для испытания способностей людей, присуждали победу тому, за кем оставалось поле битвы и кто говорил последним. Но чтобы дать средство убедить упрямых, надо было установить максимы.

Теофил. Философские школы поступили бы, несомненно, лучше, соединив теорию с практикой, как это делают медицинские, химические и математические школы, и назначив премии скорее тому, кто поступал бы лучше всего, особенно в области нравственности, чем тому, кто говорил бы лучше всего. Однако так как в некоторых вопросах самое обсуждение есть дело, и иногда единственное дело и мастерство, по которому можно узнать талантливость человека, как, например, в метафизических вопросах, то в некоторых случаях с полным основанием судили о способностях людей по их успеху на диспутах. Известно даже, что в начале Реформации протестанты вызывали своих противников на собеседования и диспуты и иногда в результате этих диспутов публика высказывалась в пользу реформы. Известно также, какое значение имеет искусство красноречия и убеждения и, если можно так выразиться, искусство спора в государственном

и военном советах, на суде, на медицинской консультации и даже в частной беседе. В этих случаях мы вынуждены прибегнуть к этому средству и довольствоваться вместо дел словами именно потому, что здесь речь идет о каком-нибудь будущем событии или деле, когда было бы слишком поздно узнать истину на основании практики. Таким образом, искусство спорить, или бороться при помощи доводов, к которым я причисляю здесь ссылки на авторитеты и приведение примеров, имеет очень большое и важное значение. Но к несчастью, оно находится в самом беспорядочном состоянии, и поэтому часто не приходят ни к каким выводам или же приходят к выводам ложным. Вот почему я не раз намеревался составить примечания к конференциям теологов, о которых у нас имеются сообщения, чтобы показать их недостатки и средства для устранения последних. Если в деловых совещаниях лица, обладающие наибольшей властью, не обладают большим умом, то авторитет или красноречие обычно берут верх, когда они направлены против истины. Одним словом, искусство обсуждения и спора нуждается в полной переработке. Что касается преимущества человека, говорящего последним, то оно имеет значение главным образом в вольной беседе. В официальных совещаниях подача голосов происходит в порядке [387] занимаемого чина — либо от низшего к высшему, либо он высшего к низшему. Правда, обычно председатель начинает и кончает, т. е. вносит предложение и делает заключение, но он делает заключение по большинству голосов. В академических же диспутах последним говорит *докладчик*, и по установившемуся обычаю поле битвы почти всегда остается за ним. Здесь речь идет о том, чтобы испытать его, а не опровергнуть; поступать иначе значило бы вести себя недружелюбно по отношению к нему. Говоря правду, в таких случаях почти не заботятся об истине, поэтому в разное время с одной и той же кафедры защищались противоположные тезисы. Касобону [388] показали залу Сорбонны и сказали: «Вот место, где дискутировали в течение многих веков». На это он ответил: «К каким же выводам пришли здесь?»

Филалет. Однако, желая помешать тому, чтобы диспуты затягивались до бесконечности, и найти средство сделать выбор между двумя одинаково опытными противниками, для того чтобы спор не превращался в *бесконечный ряд* силлогизмов, ввели некоторые общие

предложения. Предложения эти, по большей части самоочевидные и по своему содержанию вполне приемлемые для всех людей, должны были рассматриваться как общее мерило истины и служить теми *принципами* (если только спорящие не устанавливали других принципов), дальше которых нельзя было идти и которых обязаны были придерживаться обе стороны. Эти максимы, получившие название принципов, которых нельзя было отрицать в споре и которыми решался вопрос, были *ошибочно* (по мнению моего автора) приняты за источник знаний и за основы наук.

Теофил. Если бы Богу было угодно, чтобы в диспутах поступали таким образом, то против этого нельзя было бы ничего возразить, так как в таком случае можно было прийти к какому-нибудь решению. И что можно было бы придумать лучшего, чем сводить контроверзу, т. е. спорную истину, к очевидным и бесспорным истинам? Разве это не значило бы установить их демонстративным образом? И кто может сомневаться в том, что принципы эти, которые клали бы конец диспутам, устанавливая истину, не были бы в то же время источниками познания. В самом деле, если рассуждение правильно, то неважно, приходят ли к нему молча в своем кабинете или его излагают публично на кафедре. И если бы даже эти принципы были скорее постулатами, чем аксиомами, — понимая слово «постулаты» не как Евклид, а как Аристотель, т. е. в смысле допущений, которые принимают до тех пор, пока не удастся доказать их, — то они приносили бы все же ту пользу, что благодаря им все прочие вопросы сводились бы к небольшому числу предложений. Поэтому меня страшно поражает, что на достойную похвалы вещь обрушиваются под влиянием непонятного предубеждения, жертвой которого — как это видно на примере Вашего автора — становятся по недостатку внимания самые ученые люди. К несчастью, в академических диспутах поступают совершенно иначе. Вместо того чтобы установить общие аксиомы, делают все возможное для ослабления их путем пустых и малопонятных дистинкций и охотно прибегают к некоторым философским правилам, которые заполняют целые фолианты, но которые малонадежны и малоопределенны, и их при желании можно избежать при помощи дистинкций. Это способ не разрешать споры, а затягивать их до бесконечности и под конец утомить противника. Это все равно что завести его в темное место,

где удары наносятся слепо направо и налево и где невозможно судить о качестве этих ударов. Это изобретение отлично годится для докладчиков *(respondentes)*, обязавшихся защищать определенные тезисы. Это щит Вулкана [389], делающий их неуязвимыми; это Orci galea, шлем Плутона [390], делающий их невидимыми. Они должны быть очень бездарными или очень неудачливыми, если при этом их все же можно поймать. Правда, существуют *правила,* допускающие *исключения,* особенно в вопросах, зависящих от многих обстоятельств, как, например, в юриспруденции. Но чтобы ими можно было надежно пользоваться, число и смысл этих исключений должны быть по возможности определены, и тогда может оказаться, что у исключения имеются свои *под-исключения,* т. е. свои *реплики,* а у реплик — свои *дуплики* и т. д., но в конечном итоге все эти исключения и под-исключения, хорошо определенные, вместе с правилом должны дать целое. Замечательные примеры этого дает юриспруденция. Но если бы такого рода правилами, полными исключений и под-исключений, должны были пользоваться в академических диспутах, то пришлось бы всегда спорить с пером в руке, как бы *протоколируя* то, что говорится с обеих сторон. И это было бы необходимо в других случаях, ведя постоянно спор при помощи формальных силлогизмов, перемешанных иногда с дистинкциями, чего не выдержала бы никакая память. Но никто не захочет затратить таких усилий, развертывая *формальные силлогизмы* и регистрируя их, чтобы открыть истину, если эти усилия себя не оправдывают; а если не устранить или не упорядочить дистинкций, то нельзя будет прийти даже при всем желании к цели.

Филалет. Однако, как правильно замечает наш автор, этот школьный метод, будучи введен и в разговоры вне школ, чтобы зажать таким образом рот докучным спорщикам, привел здесь к печальным результатам. В самом деле, имея промежуточные идеи, можно заметить связь без помощи максим и до установления их, и этого было бы достаточно для искренних и уступчивых людей. Но поскольку школьный метод позволял и рекомендовал противиться очевидным истинам, пока их не доведут до противоречия самим себе или до конфликта с установленными принципами, постольку не приходится удивляться тому, что в обыкновенных разговорах не стыдятся делать то, что в школах считается доблестью

и славой. Наш автор прибавляет к этому, что разумная и неиспорченная воспитанием часть человечества с трудом поверит, что такому методу могли следовать люди, посвятившие себя истине и проводившие свою жизнь в изучении религии или природы. Я не буду здесь исследовать, говорит он, насколько такой способ обучения способен отвратить молодых людей от искренних поисков истины и любви к ней или даже посеять в них сомнения в самом существовании истины или по крайней мере в том, чтобы к ней стоило привязываться. Но я убежден, прибавляет он, что, кроме тех местностей, где уже в продолжение многих веков в школах введена и преподается перипатетическая философия, не научая ничему, кроме искусства препираться, нигде эти максимы не считаются основами наук и важными способами для развития познания вещей.

Теофил. Ваш ученый автор думает, что только школы склонны составлять максимы, а между тем это общий и очень разумный инстинкт человеческого рода. Вы можете судить об этом по пословицам, которые существуют у всех народов и которые являются обыкновенно всего лишь максимами, признанными общественным мнением. Однако когда разумные люди высказывают нечто кажущееся противным истине, то справедливо предположить, что это больше зависит от неправильного способа выражения, чем от неправильности их взглядов. Это подтверждается на примере нашего автора, причину нелюбви которого к максимам я начинаю понимать; действительно, было бы вздорным упрямством требовать в обыкновенном разговоре, где не думают вовсе упражняться, как в школах, чтобы собеседника довели до необходимости сдаться; кроме того, здесь чаще всего имеют обыкновение отбрасывать большие посылки, которые подразумеваются, и довольствуются энтимемами; и часто даже достаточно, не образуя никаких посылок, взять просто medius terminus — опосредующую идею, так как ум достаточно охватывает связь, хотя бы ее и не выражал. И все идет гладко, пока эта связь бесспорна. Но Вы согласитесь также, что нередко ее слишком торопливо предполагают, и это порождает паралогизмы, так что очень часто было бы лучше позаботиться о точности выражения, чем о краткости и изяществе его. Но предубеждение Вашего автора против максим заставляет его совершенно отрицать их пользу для установления истины; он готов даже видеть в них одну из причин

беспорядочности разговоров. Правда, молодые люди, привыкшие к академическим занятиям, где больше занимаются этими упражнениями, чем добыванием из них лучшего плода — познания, с трудом отделываются от этого в обществе. И в своем упорстве они соглашаются признать истину лишь тогда, когда ее сделали, так сказать, осязательной, хотя *искренность* и даже простая *вежливость* должны были бы заставить их не доводить дело до такой крайности, из-за которой в них начинают видеть неприятных людей и составляют о них дурное мнение. Надо признать, что этим пороком часто страдают писатели. Однако беда здесь не в желании свести истины к максимам, но в желании сделать это некстати и без всякой нужды. В самом деле, человеческий дух охватывает сразу множество вещей, и желать заставить его останавливаться на каждом шагу и выражать все то, что он думает, — значит стеснять его. Это все равно как если бы, подводя счет с купцом или хозяином гостиницы, желали для большей верности заставить его считать все на пальцах. Требовать этого может или глупец, или капризный человек. Действительно, иногда кажется, что Петроний был прав, говоря: «Adolescentes in scholis stultissimos fieri» [391], что молодые люди становятся иногда глупыми и даже совсем теряют рассудок в местах, которые должны были бы быть школами мудрости; corruptio optimi pessima [392]. Но еще чаще они становятся тщеславными, сварливыми и вздорными, капризными и неприятными, что нередко зависит от характера их учителей. Впрочем, я нахожу, что в разговорах имеются недостатки более серьезные, чем чрезмерное требование ясности. Обычно впадают в противоположный порок, не обнаруживая или не требуя достаточной ясности. Если один недостаток неприятен, то другой вреден и опасен.

§ 12. Филалет. Это относится иногда и к употреблению максим, когда их связывают с ложными, неопределенными и ненадежными понятиями; тогда максимы только укрепляют нас в наших заблуждениях и даже приводят к доказательству противоречивых положений. Так, например, тот, кто вместе с Декартом составляет себе идею того, что он называет *телом*, как только протяженной вещи, может на основании максимы *«То, что есть, есть»* легко доказать, что не существует пустоты, т. е. пространства без заполняющего его тела. В самом деле, он знает свою собственную идею; он знает, что она есть то, что она

есть, а не другая идея; так как протяжение, тело и пространство являются для него тремя словами, означающими одно и то же, то сказать, что пространство есть тело, для него все равно что сказать, что тело есть тело. § 13. Но тот, для кого тело означает некоторую плотную протяженную вещь, умозаключает таким же образом, что утверждение «пространство не есть тело» так достоверно, как никакое [иное] предложение, которое можно доказать при помощи максимы «*Невозможно, чтобы какая-нибудь вещь в одно и то же время была и не была*».

Теофил. Злоупотребление максимами не должно вызывать отрицательного отношения к пользованию ими вообще. Все истины страдают тем неудобством, что если соединить их с ложью, то можно прийти к ложным и даже противоречивым заключениям. А в приведенном Вами примере нет необходимости обращаться к тем тождественным аксиомам, в которых видят причину ошибки и противоречия. Это легко показать, если изложить рассуждения лиц, выводящих из своих определений, что пространство есть тело или что пространство не есть тело в силлогистической форме. Есть даже нечто излишнее в выводе: «Тело протяженно и плотно, следовательно, протяженность, т. е. протяжение, не есть тело и протяженное не есть телесная вещь». Действительно, я уже заметил, что существуют *чрезмерные выражения идей*, т. е. такие, которые не умножают числа вещей, как если бы, например, кто-нибудь сказал, что под triquetrum он понимает трехсторонний треугольник, и заключил отсюда, что не всякий трехсторонник треуголен. Картезианец может сказать, что идея плотного протяжения именно такого рода, т. е. что в ней имеется нечто чрезмерное. Действительно, если принять протяжение за нечто субстанциальное, то всякое протяжение будет плотным или же всякое протяжение будет телесным. Что касается *пустоты*, то картезианец вправе заключить из своей идеи или своего *способа представления* идеи, что ее вовсе не существует, предполагая, конечно, что его идея правильна. Но у другого не будет основания сразу же заключить из своей идеи, что существует пустота; действительно, хотя я не приверженец картезианства, я думаю, однако, что пустоты не существует, и полагаю, что в этом примере злоупотребляют больше *идеями*, чем *максимами*.

§ 15. Филалет. Во всяком случае можно думать, что, как бы полезны ни были максимы в словесных

предложениях, они не в состоянии дать нам ни малейшего знания о существующих вне нас субстанциях.

Теофил. Я совсем иного мнения. Например, одной максимы, что природа действует кратчайшими или по крайней мере наиболее определенными путями, достаточно, чтобы объяснить почти всю оптику, катоптрику и диоптрику, т. е. то, что происходит вне нас при световых явлениях. Когда-то я это доказал, и г-н Молинэ очень одобрительно отозвался об этом в своей «Диоптрике»[393], представляющей собой превосходную книгу.

Филалет. Нас уверяют, однако, что пользоваться тождественными принципами для доказательства предложений, в которые входят слова, означающие сложные идеи, как, например, *«человек»* или *«добродетель»*, очень опасно, это заставляет людей принимать или удерживать ложь как явную истину. Это происходит потому, что люди думают, будто при сохранении тех же самых терминов предложения относятся к тем же самым вещам, хотя бы замещаемые терминами идеи были различны. Таким образом, пока люди принимают, как это бывает обыкновенно, слова за вещи, максимы служат для доказательства противоречивых предложений.

Теофил. Какая несправедливость — обвинять бедные максимы в том, что следует приписывать злоупотреблению терминами и их двусмысленности! С таким же основанием можно было бы обвинять силлогизмы, так как мы умозаключаем неверно, если термины двусмысленны. Но силлогизм тут ни при чем, так как в этом случае вопреки всем правилам умозаключения имеется четыре термина. С таким же основанием можно было бы обвинять арифметические или алгебраические вычисления, так как если взять по ошибке x вместо y или же a вместо $б$, то получатся ложные противоречивые заключения.

§ 19. Филалет. Во всяком случае я готов думать, что максимы оказывают небольшую пользу, когда мы имеем ясные и отчетливые идеи; другие же утверждают даже, что тогда они абсолютно бесполезны, и уверяют, что человек, не способный в этих случаях отличать без подобных максим истины от лжи, не сможет сделать этого и с их помощью; а наш автор показывает даже (§ 16, 17), что они не годятся для решения вопроса о том, является ли такое-то существо человеком или нет.

Теофил. Если истины очень просты и очевидны и очень близки к тождественным предложениям и опреде-

лениям, то нет никакой нужды явно пользоваться максимами, чтобы выводить из них эти истины, так как дух пользуется ими скрытым образом и делает свое заключение сразу, без промежуточных звеньев. Но математикам без аксиом и известных уже теорем было бы очень трудно продвигаться вперед. В самом деле, при длинных умозаключениях полезно время от времени прерываться и устанавливать по пути, так сказать, верстовые столбы, которые пригодятся для указания дороги другим. Без этого такой длинный путь будет слишком тягостен и покажется даже запутанным и покрытым мраком и в нем нельзя будет ничего разобрать и распознать, кроме того места, где находишься. Это все равно что в темную ночь плыть по морю без компаса, не видя ни дна, ни берега, ни звезд; это все равно что ходить по обширной степи, где нет ни деревьев, ни холмов, ни ручьев; это все равно что служащая для измерения длины цепь с кольцами, в которой было бы несколько сот совершенно одинаковых колец и которая не имела бы в отличие от четок никаких различий — ни более крупных зерен, ни более крупных колец или других подразделений — для указания футов, туазов, перший [394] и т. д. Дух, любящий единство во множестве, соединяет между собой некоторые из выводов, образуя из них промежуточные заключения, и в этом назначение максим и теорем. Благодаря им мы испытываем больше удовольствия, получаем больше знаний, облегчаем свою память, обнаруживаем больше внимания и избегаем повторений. Если бы какой-нибудь математик не захотел допустить в своих вычислениях двух геометрических максим, что квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов и что соответствующие стороны подобных треугольников пропорциональны, воображая, будто, обладая доказательством обеих этих теорем на основании связи заключенных в них идей, он легко мог бы обойтись без них, поставив на их место сами эти идеи, то он очень ошибся бы в своем расчете. Но не думайте, что польза этих максим ограничивается одними только математическими науками. Вы можете убедиться, что они не менее полезны в юриспруденции; и одно из главнейших средств сделать ее доступнее и обозримее, представив обширный океан ее, как на географической карте, заключается в том, чтобы свести множество частных решений к более общим принципам. Так, например, можно убедиться, что множество законов «Дигест», относящихся к искам или возражениям на иски

из числа тех, которые называют in factum, зависят от максимы: «Ne quis alterius damno fiat locupletior» (никто не в праве извлечь выгоды из ущерба, причиняемого другому лицу), что, впрочем, следовало бы выразить несколько точнее. Правда, между юридическими правилами следует проводить большое различие. Я говорю о дельных правилах, а не о некоторых введенных юристами, неопределенных, непонятных и вздорных нормах (brocardica) [395], хотя и эти последние могли бы часто стать дельными и полезными, если бы их исправили, между тем как со своими бесконечными дистинкциями *(cum suis fallentiis)* они вносят только путаницу. Но хорошие правила — это либо афоризмы, либо максимы, причем под максимами я подразумеваю как аксиомы, так и теоремы. Если это *афоризмы*, образованные при помощи индукции и наблюдения, а не *априорных* доводов и составленные учеными на основании изучения существующего права, то имеет силу положение юриста в главе «Дигест», говорящей о нормах права: non ex regula jus sumi, sed ex jure quod est regulam fieri, т. е. правила выводят из уже существующего права, чтобы лучше помнить последнее, но не строят права на этих правилах. Но существуют *основные максимы*, которые составляют само право и образуют иски, возражения на них, реплики и т. д., которые, когда они доказываются при помощи чистого разума, а не возникают из произвольной власти государства, составляют естественное право. Таково то правило, о котором я только что говорил и которое запрещает получение выгоды за чужой счет. Существуют также правила, у которых исключения редки и которые, следовательно, считаются всеобщими. Таково, например, правило в Институциях [396] императора Юстиниана, в § 2 главы об исках, согласно которому, когда дело идет о телесных вещах, истец не имеет владения, исключая один-единственный случай, который, по словам императора, отмечен в «Дигестах». Но его и до сих пор еще безуспешно ищут. Правда, некоторые ученые вместо sane uno casu читают sane non uno [397], а из одного случая можно иногда сделать несколько. У врачей покойный Барнер [398], от которого после издания его «Prodromus» можно было ожидать «Нового Зеннерта» или системы медицины, основанной на новых открытиях и взглядах, утверждал, что метод, которым обычно пользуются врачи в своих практических системах, заключается в том, чтобы объяснять врачебное искусство, разбирая одну болезнь за

другой по порядку частей человеческого тела или по иному порядку, не давая общих практических предписаний, пригодных для нескольких болезней и симптомов, и что это вынуждает их бесконечно повторяться. По его мнению, можно было бы выбросить три четверти из «Зеннерта» и основательно сократить науку при помощи общих предложений, в особенности при помощи тех, к которым подходит Аристотелево καθόλου πρῶτον, т. е. которые равнозначащи или близки к этому. Я думаю, что он правильно рекомендует этот метод, особенно по отношению к предписаниям, где *медицина* носит *рациональный* характер. Но поскольку она *эмпирична*, не так легко и безопасно составлять всеобщие предложения. Кроме того, обычно имеются осложнения в отдельных болезнях, представляющих как бы подражание субстанциям, так что какая-нибудь болезнь как бы уподобляется растению или животному, требующему своей особой истории, т. е. это *модусы* или формы проявления бытия, к которым применимо то, что мы сказали о субстанциальных телах или вещах. Так, например, четырехдневную лихорадку так же трудно глубоко изучить, как золото или ртуть. Поэтому полезно помимо общих предписаний искать в разновидностях болезней методов исцеления и лекарств, удовлетворяющих нескольким симптомам и совокупности причин, собирая в особенности те из них, которые подтверждаются опытом. Зеннерт не сделал этого достаточным образом, так как знающие люди замечают, что составы предлагаемых им рецептов образованы часто скорее из ума (ex ingenio), по приблизительному расчету, чем под влиянием указаний опыта, как это следовало бы для большей верности. Поэтому я думаю, что лучше всего было бы соединить оба метода и не жаловаться на повторения в столь важном и деликатном деле, как медицина, где, по моему мнению, нам не хватает как раз того, что мы имеем в избытке в юриспруденции, т. е. книг о частных случаях и справочников о произведенных уже наблюдениях. Я думаю, что с нас было бы достаточно тысячной доли имеющихся юридических книг, но что в медицине нисколько не было бы лишним, если бы мы имели в тысячу раз больше подробно описанных наблюдений, так как юриспруденция целиком покоится на разуме по отношению к тому, что не указано явным образом законами или обычным правом. В самом деле, это всегда можно вывести либо из закона, либо при отсутствии его, посредством разума из естественного права.

Законы каждой страны ограниченны и определенны или могут стать такими; в медицине же опытные принципы, т. е. наблюдения, не могут быть слишком многочисленными; чем больше их будет сделано, тем больше будет дано разуму поводов узнать то, что природа раскрыла нам только наполовину. Вообще я не знаю никого, кто пользовался бы аксиомами так, как это якобы делают, по словам Вашего ученого автора (§ 16, 17), как если бы, например, кто-нибудь, желая доказать ребенку, что негр — человек, пользовался принципом «то, что есть, есть», говоря: «Негр имеет разумную душу, но разумная душа и человек — это одно и то же, и, следовательно, если бы, имея разумную душу, он не был человеком, то было бы ложью, что то, что есть, есть, или одна и та же вещь была бы и не была бы в одно и то же время». На самом деле все люди, не прибегая к этим максимам, неуместным здесь и не относящимся непосредственно к рассуждению, которого они также нисколько не подвигают вперед, довольствовались бы тут следующим рассуждением: негр имеет разумную душу; кто имеет разумную душу, тот человек; следовательно, негр — человек. И если, исходя из убеждения, что не существует разумной души, раз она не обнаруживается нам, умозаключали бы, что новорожденные младенцы и идиоты не люди (как это действительно утверждали, по словам нашего автора, в беседе с ним некоторые очень разумные лица), то тут, думаю я, ввело бы в заблуждение не злоупотребление максимой, что невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была; о ней даже не подумали бы, строя свое рассуждение. Источником заблуждения было бы в данном случае расширение принципа нашего автора, отрицающего, что в душе может быть нечто, чего она не замечает, между тем как в данном случае отрицали бы даже самое душу, если ее не замечают другие.

Глава VIII

О БЕССОДЕРЖАТЕЛЬНЫХ ПРЕДЛОЖЕНИЯХ

Ф и л а л е т. Я думаю, что разумные люди поостерегутся пользоваться *тождественными* аксиомами таким образом, как мы об этом только что говорили. § 2. Эти чисто тождественные максимы представляют, кажется, лишь *бессодержательные*, или nugatoria[399], как называют их даже в школах, предложения. Я не ограничился бы словами, что это только так кажется, если бы Ваш

поразительный пример *доказательства обращения* суждений при помощи тождественных предложений не заставил меня быть впредь осторожным и неосмотрительно не относиться ни к чему с пренебрежением. Однако я Вам скажу, на каком основании их объявляют совершенно бессодержательными. § 3. Это потому, что с первого взгляда видно, что они не содержат в себе ничего поучительного, кроме возможности показать иногда человеку, что он дошел до нелепости.

Т е о ф и л. Неужели Вы считаете это пустяком и не понимаете, что свести какое-нибудь предложение к нелепости — это значит доказать контрадикторное ему предложение. Конечно, нельзя научить человека, говоря ему, что он не должен отрицать и утверждать того же самого в одно и то же время; но его можно научить, доказывая ему на фактах, что он поступает именно так, не думая даже об этом. Помоему, трудно обходиться совершенно без этих *апагогических,* т. е. приводящих к нелепости, *доказательств* и доказывать все при помощи прямых, или *остенсивных,* как их называют, доказательств. Геометры, очень заинтересованные в этом, знают это достаточно по опыту. Прокл указывает на это время от времени, когда он видит, что некоторые древние геометры, жившие после Евклида, нашли какое-нибудь более прямое (как полагают) доказательство, чем Евклидово. Но молчание этого древнего комментатора показывает достаточно убедительно, что это не всегда удавалось.

§ 3. Ф и л а л е т. Во всяком случае Вы согласитесь, что можно составить множество предложений без всякого труда, но зато и без всякой пользы. Действительно, не пустое ли, например, дело сказать, что устрица есть устрица и что ложно отрицать это или утверждать, что устрица не есть устрица? По поводу этого наш автор шутя замечает, что человек, который делал бы из этой устрицы то подлежащее, *то* сказуемое, был бы очень похож на обезьяну, которая забавлялась бы перебрасыванием устриц из одной руки в другую что настолько же могло бы удовлетворить ее голод, как эти предложения способны удовлетворить человеческий разум.

Т е о ф и л. Я нахожу, что этот автор, столь же остроумный, как и глубокомысленный, с полным основанием выступает против тех, кто поступил бы таким образом. Но Вы понимаете, каким образом следует пользоваться тождественными предложениями, чтобы извлечь из них

пользу: надо показать при помощи выводов и определений, что к ним сводятся другие истины, которые желают установить.

§ 4. Ф и л а л е т. Я признаю это и понимаю, что это можно с тем бóльшим основанием применить к предложениям, которые кажутся бессодержательными и которые бывают такими во многих случаях, где часть сложной идеи утверждается об объекте этой идеи, как, например, когда говорят: *«свинец есть металл»,* сообщая это человеку, которому известно значение этих терминов и который знает, что слово «свинец» означает очень тяжелое, плавкое и ковкое тело. Единственная польза здесь та, что, говоря слово *«металл»,* им сразу обозначают несколько простых идей, вместо того чтобы перечислять их одну за другой. § 5. То же самое мы имеем, когда часть определения утверждается об определяемом термине, как, например, когда говорят: *«Всякое золото плавко»,* предполагая, что *золото* определили как желтое, плавкое и ковкое тело. Таким же образом утверждения, что треугольник имеет три стороны, что человек есть животное, что лошадь (palefroi — старофранцузское слово) есть ржущее животное, служат для определения слов, а не для сообщения чего-нибудь, кроме определения. Но мы узнаем нечто, когда нам говорят, что человек имеет понятие о Боге и что опий погружает его в сон.

Т е о ф и л. Помимо того что я сказал о вполне тождественных предложениях, эти полутождественные предложения приносят еще особую пользу. Так, например, предложение: «Мудрый человек все же человек» показывает, что он не непогрешим, что он смертен и т. д. Некто, находясь в опасности, нуждается в пистолетной пуле; у него нет свинца, чтобы отлить из него в имеющейся у него форме пулю. И вот друг говорит ему: «Вспомните, что *серебро,* имеющееся у Вас в кошельке, *плавко»*; этот друг не сообщит ему какого-нибудь нового качества серебра, но он заставит его подумать о возможности использовать серебро для получения крайне необходимых пистолетных пуль. Добрая часть *нравственных истин* и прекраснейших *сентенций* именно такого рода. Они очень часто не сообщают нам ничего нового, но они вовремя заставляют думать о том, что мы знаем. Шестистопный ямб латинской трагедии:

Cuivis potest accidere quod cuiquam potest [400],

который можно было бы выразить, хотя не столь изящно, следующим образом: «То, что может случиться с одним человеком, может случиться со всяким», заставляет нас только помнить о человеческой участи:

Quod nihil humani a nobis alienum putare debemus[401].

Юридическое правило «qui jure suo utiur, nemeni facit injuriam» (тот, кто пользуется своим правом, не причиняет никому ущерба) кажется бессодержательным, однако оно очень полезно в некоторых случаях и заставляет думать как раз о том, что нужно. Так, например, если бы кто-нибудь сделал свой дом более высоким в пределах дозволенного законами и обычным правом и закрыл бы таким образом какой-нибудь вид своему соседу и последний вздумал бы жаловаться на него, то ему тотчас же указали бы именно на эту норму права. Наконец, фактические или опытные предложения, как, например, предложение: «Опий — снотворное», ведут нас дальше, чем истины чистого разума, с которыми мы никогда не сможем пойти дальше того, что заключается в наших отчетливых идеях. Что касается предложения: «Всякий человек имеет понятие о Боге», то оно рационального характера, если слово «понятие» означает идею, так как, по-моему, идея Бога врождена всем людям. Но если понятие означает актуально мыслимую идею, то это фактическое предложение, зависящее от истории человеческого рода. § 7. Наконец, утверждение, что треугольник имеет три стороны, вовсе не столь тождественно, как это кажется, ибо требуется некоторое усилие внимания, чтобы заметить, что многоугольник должен иметь столько же углов, сколько сторон, а если многоугольник предполагается незамкнутым, то у него даже будет одной стороной больше.

§ 9. Филалет. Если общие предложения о субстанциях достоверны, то они, кажется, большей частью бессодержательны. Тот, кто знает значение слов «субстанция», «человек», «животное», «форма», «растительная, чувствующая, разумная душа», может составить из них ряд бесспорных, но бесполезных предложений, в особенности о душе, о которой часто говорят, не зная, что она такое в действительности. Всякий может найти бесконечное множество предложений, рассуждений и заключений такого рода в книгах по метафизике, схоластической теологии и известного рода физике,— книгах, чтение

которых не сообщит ему о Боге, духах и телах ничего такого, чего он не знал бы до того, как прочел их.

Теофил. Действительно, учебники метафизики и другие общеизвестные книги этого рода содержат только слова. Так, например, сказать, что метафизика есть *наука* о бытии вообще, объясняющая его принципы и вытекающие из них свойства, что принципы бытия — это сущность и существование и что свойства бывают или первоначальными, как единое, истина, благо, или производными, как тождественное и различное, простое и сложное и т. д.,— сказать это и, разбирая каждый из этих терминов, давать лишь неопределенные понятия и словесные дистинкции — значит злоупотреблять названием *науки*. Однако следует отдать справедливость более глубокомысленным схоластикам, как, например, Суарез (которого так ценил Гроций [402]), и признать, что у них встречаются иногда важные размышления, например, о непрерывности, бесконечности, случайности, о реальности абстрактных терминов, о принципе индивидуации, о происхождении и незаполненности форм, о душе и ее способностях, о соучастии Бога в поступках его творений и т. д. и даже в области нравственности — о природе воли и принципах справедливости. Словом, следует признать, что в этом шлаке имеются и крупицы золота, но что только знающие люди могут их извлечь. Заполнять же умы молодежи бесполезным хламом на том основании, что в нем иной раз встречается нечто полезное,— это значит плохо использовать самую драгоценную из всех вещей — время. Далее, мы не совершенно лишены общих предложений о субстанциях, достоверных и заслуживающих, чтобы их знали. Имеются великие и прекрасные истины о Боге и душе, которые наш ученый автор изложил или самостоятельно, или отчасти пользуясь трудами других мыслителей. Мы лично, может быть, тоже кое-что к этому прибавили. Что же касается общих знаний о телах, то к наследию Аристотеля прибавлено немало существенного, и надо сказать, что физика, даже общая, приняла гораздо более реальный характер, чем раньше. А что касается реальной метафизики, то мы начинаем как будто строить ее и находим важные, основанные на разуме и подтверждаемые опытом истины о субстанциях вообще. Я надеюсь также, что мне удалось несколько содействовать развитию общего знания о душе и духах. Подобная метафизика представляет то, чего требовал Аристотель. Это наука, которая называется у него

ζητουμένη, желанной или искомой [403]. Она должна быть по отношению к другим теоретическим наукам тем, чем является наука о счастье по отношению к потребным для нее практическим дисциплинам и чем является архитектор по отношению к рабочим. Вот почему Аристотель говорил, что прочие науки зависят от метафизики, как от самой общей науки, и должны заимствовать у нее свои принципы, доказанные в ней. Надо также знать, что истинная нравственность относится к метафизике так, как практика относится к теории, ибо познание духов и в особенности Бога и души, отводящее подобающее место справедливости и добродетели, зависит от учения о субстанциях вообще. Как я уже заметил в другом месте, если бы не существовало ни провидения, ни загробной жизни, то мудрец меньше заботился бы о добродетельной жизни. Он смотрел бы на все исключительно с точки зрения своего теперешнего удовлетворения, и даже само это удовлетворение, учение о котором появляется уже у Сократа, у императора Марка Антония [404], у Эпиктета и у других древних авторов, не могло бы быть так прочно обосновано без прекрасной и величественной перспективы порядка и гармонии вселенной, открывающейся перед нами в беспредельное будущее. В противном случае спокойствие души было бы лишь тем, что называют вынужденным терпением, так что можно сказать, что *естественная теология* с ее двумя частями, теоретической и практической, содержит в себе одновременно реальную метафизику и самое совершенное учение о нравственности.

§ 12. Филалет. Это, несомненно, знания далеко не бессодержательные или чисто словесные. Что же касается последних, то это, кажется, такие, где два абстрактных термина утверждают друг о друге. Таковы, например, предложения, что *бережливость есть умеренность,* что *благодарность есть справедливость.* Как ни красивы кажутся иногда на первый взгляд эти предложения и подобные им, однако если внимательно рассмотреть их содержание, то окажется, что оно сводится к значению данных терминов.

Теофил. Но значения терминов, т. е. определения вместе с тождественными аксиомами, образуют принципы всех доказательств; и так как из этих определений можно одновременно узнать идеи и их возможность, то ясно, что то, что от них зависит, не всегда носит чисто словесный характер. Что же касается приведенного Вами примера, что

благодарность есть справедливость или, вернее, часть справедливости, то им не следует пренебрегать, так как он указывает, что суды должны были бы обращать больше внимания на так называемое actio ingrati, или жалобу на неблагодарных. Римляне принимали этот иск против вольноотпущенников, да и теперь еще это следовало бы делать в случае дарения. Наконец, я уже сказал в другом месте, что абстрактные идеи могут быть высказываемы одна о другой, понятие рода — о понятии вида, когда говорят, например: *длительность есть непрерывность, добродетель есть привычка;* но *всеобщая справедливость* не просто некая *добродетель,* а это вся нравственная добродетель.

Глава IX

О НАШЕМ ПОЗНАНИИ СОБСТВЕННОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

§ 1. Филалет. До сих пор мы рассматривали только сущности вещей, и так как наш дух познает их лишь посредством *абстракций,* отрывая их от всякого единичного существования, отличного от того существования, которым обладают идеи нашего разума, то они не дают нам абсолютно никакого знания ни о каком реальном существовании. И всеобщие предложения, о которых мы можем иметь достоверное знание, не относятся к существованию. Но, всякий раз, когда приписывают нечто индивиду какого-нибудь рода или вида при помощи предложения, которое не было бы достоверным, если бы то же самое приписывалось роду или виду вообще, предложение относится только к существованию и указывает только на случайную связь в этих единичных существующих вещах, как, например, когда говорят, что такой-то человек — ученый.

Теофил. Отлично, и в этом смысле также и философы, проводящие столь часто различие между тем, что свойственно *сущности,* и тем, что свойственно *существованию,* относят к существованию все *случайное.* Очень часто мы не знаем даже, не являются ли, может быть, также случайными всеобщие предложения, которые известны нам только из опыта, так как наш опыт ограничен. Так, например, предложение, что вода находится всегда в жидком состоянии, составленное в странах, где вода не

замерзает, не выражает сущности, и в этом можно убедиться, отправившись в более холодные края. Однако понятие случайного можно понимать в более узком смысле, как если бы имелось нечто среднее между ним и тем, что относится к сущности; этим средним является *естественное*, т. е. то, что не свойственно вещи необходимым образом, но что соответствует ей само по себе, если этому нет никаких препятствий. Так, например, кто-нибудь мог бы утверждать, что если жидкое состояние и несущественно для воды, то оно все же естественно для нее. Это, говорю я, можно было бы утверждать, но это все же не доказано, и, может быть, жители Луны, если таковые существуют, имели бы не меньше права утверждать, что воде естественно быть замерзшей. Однако имеются другие случаи, когда естественное менее спорно. Так, например, световой луч движется всегда прямолинейно в однородной среде, если только случайно не встретит какой-нибудь отражающей поверхности. Между прочим, Аристотель обыкновенно считает материю источником *случайных* вещей, но тогда под ней следует понимать вторую материю, т. е. скопление или массу тел.

§ 2. **Филалет**. Я уже заметил вслед за замечательным английским автором «Опыта о ...разумении», что *собственное наше существование* мы знаем посредством интуиции, бытие *Божие* — посредством демонстрации, а существование *других вещей* — посредством ощущения. § 3. Но интуиция, посредством которой мы познаем наше собственное существование, приводит к тому, что мы познаем его с полной очевидностью, не допускающей доказательства и не нуждающейся в нем. Если бы я даже захотел усомниться во всех вещах, то само это сомнение не позволило бы мне сомневаться в моем существовании. Словом, по этому вопросу мы обладаем величайшей степенью достоверности, какую только можно вообразить.

Теофил. Я вполне согласен со всем этим. И прибавлю к этому, что непосредственное осознание нашего существования и наших мыслей доставляет нам первые *апостериорные*, или фактические, истины, т. е. *первые опыты*, подобно тому как тождественные предложения содержат в себе первые априорные, или рациональные, истины, т. е. *первые прозрения* (lumiers). И те и другие не допускают доказательства и могут быть названы *непосредственными:* последние — потому, что имеется непосредственное отношение между разумом и его объектом; первые — потому, что имеется непосредственное отношение между субъектом и предикатом.

Глава X
О НАШЕМ ПОЗНАНИИ БЫТИЯ БОЖИЯ

§ 1. **Филалет**. Бог, даровав нашей душе украшающие ее способности, тем не оставил себя без свидетеля; чувства, рассудок и разум доставляют нам очевидные доказательства его бытия.

Теофил. Бог не только даровал душе способности, пригодные для познания его, но и запечатлел в них знаки, указывающие на него, хотя душа нуждается в способностях, чтобы осознать эти знаки. Но я вовсе не желаю повторять наших прежних рассуждений о врожденных идеях и истинах, к которым я причисляю идею Бога и истину его бытия. Перейдем лучше к делу.

Филалет. Хотя бытие Божие является истиной, легче всего доказуемой разумом, и хотя очевидность его равняется, если я не ошибаюсь, очевидности математических доказательств, однако она все же требует внимания к себе. Для этого достаточно сначала только поразмыслить над самим собой и над нашим собственным бесспорным существованием. § 2. Итак, я предполагаю, что *каждый знает, что он есть нечто действительно существующее* и что, таким образом, имеется некоторое реальное существо. Если кто-нибудь способен сомневаться в своем собственном существовании, то я заявляю, что не к нему обращена моя речь. § 3. Мы знаем также интуитивным познанием, что *чистое ничто не может произвести реального существа.* Отсюда следует с математической очевидностью, что *нечто существовало от вечности,* так как всё имеющее начало должно было быть произведено чем-либо другим. § 4. Но всякое существо, получающее свое существование от другого существа, получает от него всё, что оно имеет, и все свои способности. Следовательно, вечный источник всех существ есть также принцип всех их сил, так что это *вечное существо должно быть также всемогущим.* § 5. Далее, человек находит в самом себе познание, следовательно, *существует некоторое разумное существо.* Но вещь, абсолютно лишенная познания и восприятия, не может произвести разумного существа, и идее материи, лишенной ощущения, противоречит возможность произвести его из

себя самой. Следовательно, источник вещей разумен, и *от вечности существовало некоторое разумное существо*. § 6. Вечное, всемогущее, всеразумное существо есть то, что называют Богом. Если бы кто-нибудь был настолько безрассуден, чтобы предположить, что один только человек обладает знанием и умом, но что тем не менее он — продукт чистого случая и что тот же самый слепой и лишенный знания принцип управляет всей остальной вселенной, то я посоветую ему обдумать на досуге основательную и горячую отповедь Цицерона (De legibus, lib. II). Конечно, говорит Цицерон, никто не может быть настолько глупо самонадеянным, чтобы вообразить, что он обладает рассудком и разумом, но что нет никакого разума, управляющего всей этой обширной вселенной [405]. Из всего сказанного мною следует очевидным образом, что мы обладаем более достоверным познанием Бога, чем какой бы то ни было существующей вне нас вещи.

Теофил. Я Вас уверяю с полной искренностью, что мне крайне неприятно, что я вынужден высказать некоторые возражения против этого доказательства, но я делаю это только для того, чтобы дать Вам повод заполнить пробелы его. Я имею в виду главным образом то место, где Вы приходите к выводу (§ 3), что нечто существовало от вечности. Я нахожу это рассуждение двусмысленным. Если оно должно означать, что *никогда не было времени, когда ничего не существовало,* то я согласен с этим выводом, и это действительно вытекает из предыдущих положений как чисто математическое следствие. В самом деле, если бы когда-либо не было ничего, то и всегда не было бы ничего, так как «ничто» не может произвести какое-нибудь существо. Следовательно, мы сами не существовали бы, что противоречит первой истине опыта. Но дальнейшее показывает, что, утверждая, что нечто существовало от вечности, Вы имеете в виду некоторую вечную вещь. Однако из Ваших предыдущих рассуждений не следует вовсе, что если всегда существовало нечто, то это была всегда некоторая определенная вещь, т. е. что существует некоторое вечное существо. В самом деле, некоторые противники могут сказать, что я был произведен другими вещами, а эти вещи — опять-таки другими. Далее, если некоторые допускают вечные существа (как, например, эпикурейцы — свои атомы), то это не значит, что они должны поэтому признать некоторое вечное существо, являющееся единственным источником

всех других существ. Если бы они даже признали, что то, что дает вещи существование, дает ей также другие качества и силы, то они могут все же отрицать, что одна-единственная вещь дает существование другим вещам, и они могут даже сказать, что для каждой вещи требуется совместное действие нескольких других вещей. Таким образом, посредством одного этого мы никогда не придем к источнику всех сил. Однако вполне разумно думать, что существует такой источник, а также что вселенная управляется мудро. Но если можно считать материю способной к ощущению, то точно так же можно предполагать, что материя способна и произвести ощущение. Во всяком случае нелегко будет привести доказательства этого, которое не показывало бы в то же время, что материя абсолютно лишена такой способности. И если даже предположить, что наше мышление происходит от некоего мыслящего существа, то можно ли тем самым считать признанным без ущерба для строгости доказательства, что этим существом должен быть именно Бог?

§ 7. Филалет. Я уверен, что превосходный автор, у которого я заимствовал приведенное доказательство, способен усовершенствовать его, и я постараюсь склонить его к этому, ибо он не может оказать большей услуги обществу. Вы сами желаете этого. Поэтому я думаю, что Вы не сочтете необходимым, для того чтобы зажать рот атеистам, свести все к вопросу о существовании в нас идеи Бога, как это делают некоторые мыслители, придающие этому излюбленному аргументу такое значение, что они отвергают все другие доказательства бытия Божия или по крайней мере пытаются ослабить их и запретить употребление их, как слабых и ложных. Однако по существу эти доказательства показывают нам существование высшего существа на основании рассмотрения нашего собственного существования и доступных нашим чувствам частей вселенной с такой очевидностью и убедительностью, что я не думаю, чтобы какой-нибудь разумный человек мог сопротивляться этому.

Теофил. Хотя я признаю врожденные идеи, и в частности идею Бога, однако я не думаю, чтобы доказательства картезианцев, основывающиеся на идее Бога, были совершенными. Я подробно доказал в другом месте (в «Лейпцигских актах» и в «Мемуарах Треву́»), что доказательство, которое Декарт заимствовал у Ансельма, епископа Кентерберийского, прекрасно и остроумно, но

в нем имеется все же пробел [406]. Этот знаменитый епископ, который, несомненно, был одним из талантливейших людей своего времени, не без основания поздравляет себя с тем, что он нашел способ *априорного* доказательства бытия Божия на основании понятия о нем, не прибегая к его действиям. Вот приблизительно ход его доказательства. Бог есть величайшее или (как выражается Декарт) совершеннейшее из существ, или, иначе, существо высочайшего величия и совершенства, заключающее в себе все их степени. Таково понятие Бога. А вот каким образом из этого понятия следует бытие Божие. Существовать — это нечто большее, чем не существовать, или существование прибавляет некоторую степень к величию или совершенству и, как выражает это Декарт, существование есть само по себе некоторое совершенство. Таким образом, та степень величия и совершенства, которая заключается в существовании, имеется у этого высшего, величайшего, всесовершенного существа, так как иначе у него, в противоречии с его определением, не хватало бы некоторой степени совершенства. Следовательно, это высшее существо. Схоластики, не исключая даже их «ангельского доктора» [407], относились к этому аргументу с пренебрежением и считали его паралогизмом. В этом они очень ошибались, и Декарт, изучавший довольно долгое время схоластическую философию в иезуитском коллеже ля Флеш, с полным основанием восстановил этот аргумент. Это не паралогизм, а неполное доказательство, предполагающее нечто, что еще следовало доказать, для того чтобы придать ему математическую очевидность, а именно здесь молча предполагается, что эта идея величайшего или всесовершенного существа возможна и не заключает в себе противоречия. Имеет значение уже одно то, что благодаря этому замечанию можно доказать, что *если предположить, что Бог возможен, то он существует*, что является преимуществом одного только Божества. Мы вправе предполагать возможность всякого существа, и в особенности возможность Бога, пока нам не докажут противного. Таким образом, этот метафизический аргумент приводит уже к демонстративному моральному заключению, что в соответствии с наличным состоянием наших знаний следует думать, что Бог существует, и поступать сообразно этому. Но было бы желательно, чтобы знающие люди придали этому доказательству всю строгость математической очевидности, и мне кажется, что я высказал в другом месте некоторые вещи,

которые могут способствовать этому. Еще менее убедителен другой аргумент Декарта, пытающегося доказать бытие Божие на том основании, что идея его имеется в нашей душе и что она должна происходить от своего прообраза. Во-первых, у этого аргумента тот же самый недостаток, что и у предыдущего, так как он предполагает, что в нас имеется такая идея, т. е. что Бог возможен. Замечание Декарта, что, говоря о Боге, мы знаем, чтó мы говорим, и, следовательно, мы имеем идею его, ошибочно, так как, говоря, например, о вечном механическом движении, мы знаем, чтó мы говорим, и тем не менее это движение невозможно, и, следовательно, о нем мы можем иметь только мнимую идею. Во-вторых, аргумент этот не доказывает с достаточной убедительностью, что идея Бога, если мы ее имеем, должна происходить от своего прообраза. Но в данный момент я не хочу останавливаться на этом. Вы скажете мне, что, признавая у нас врожденную идею Бога, я не вправе говорить, что можно усомниться в существовании подобной идеи. Но я допускаю это сомнение лишь по отношению к строгому доказательству, основывающемуся только на этой идее. Действительно, мы обладаем из других источников достаточной уверенностью в этой идее и в бытии Божием. И Вы, вероятно, помните, что я показал, каким образом идеи находятся в нас: мы не всегда сознаем их, но всегда можем их извлечь из своего собственного существа и довести до сознания. И то же самое я думаю об идее Бога, возможность и бытие которого я считаю доказанными несколькими способами. Учение о *предустановленной гармонии* дает тоже новое бесспорное доказательство этого. Впрочем, я думаю, что почти все доводы, которыми пользовались для доказательства бытия Божия, хороши и могут быть полезны, если усовершенствовать их, и я отнюдь не считаю, что следует пренебрегать доводом, вытекающим из порядка вещей.

§ 9. Филалет. Может быть, уместно будет несколько остановиться на вопросе о том, может ли мыслящее существо произойти от немыслящего существа, лишенного всякого ощущения и познания, каким могла бы быть материя? § 10. Достаточно очевидно, что часть материи не способна произвести ничего сама по себе и сообщить себе движение. Следовательно, ее движение либо должно быть вечным, либо должно быть сообщено ей некоторым более могущественным существом. Если бы даже это движение было вечным, то все же оно не способно было бы произвести

познание. Разделите материю на сколько угодно малых частей как бы для того, чтобы одухотворить ее, придайте ей какие угодно фигуры и движения, сделайте из нее шар, куб, призму, цилиндр и т. д., диаметры которых равны лишь стотысячной части грая, грай равняется одной десятой линии, линия — одной десятой дюйма, дюйм — одной десятой научного фута, который равняется одной трети длины пути секундного маятника с углом отклонения в 45 °. Как бы мала ни была эта частица материи, она будет действовать на другие тела соответствующей величины не иначе, чем тела в дюйм или фут диаметром действуют друг на друга. И можно с таким же основанием рассчитывать произвести ощущения, мысли и познания, соединяя вместе крупные части материи, обладающие известной фигурой и известным движением, как соединяя между собой мельчайшие частицы материи. Эти последние сталкиваются между собой, ударяются друг о друга и сопротивляются одна другой, точно так же как крупные части, и это все, на что они способны. Но если бы материя могла извлечь из себя непосредственно и без механических содействий, без помощи фигур и движения ощущение, восприятие и познание, то тогда это должно было бы быть неотъемлемым свойством материи и всех ее частей. К этому можно было бы прибавить, что хотя наша родовая и видовая идея материи заставляет нас говорить о ней как о какой-то численно единой вещи, однако вся она (материя) не есть собственно индивидуальная вещь, существующая как одно материальное существо или единичное тело, которое мы знаем или которое мы можем представить себе. Таким образом, если бы материя была первым вечным мыслящим существом, то не существовало бы не одно-единственное вечное и бесконечное мыслящее существо, а бесконечное множество вечных, бесконечных мыслящих существ, не зависящих друг от друга, силы которых были бы ограничены и мысли различны и которые, следовательно, никогда не могли бы произвести наблюдаемых в природе порядка, гармонии и красоты. Отсюда необходимо следует, что первым вечным существом не может быть материя. Я надеюсь, что Вы будете более довольны этим рассуждением, заимствованным у знаменитого автора предыдущего доказательства, чем Вы, по-видимому, были довольны самим доказательством.

Теофил. Я нахожу приведенное рассуждение в высшей степени основательным и не только точным, но

и глубокомысленным и достойным его автора. Я совершенно согласен с ним в том, что не существует такого сочетания и такой модификации частей материи, как бы малы последние ни были, которые могли бы произвести восприятие, поскольку этого не могут сделать (что является общепризнанным) крупные части и поскольку в малых частях все соответствует тому, что происходит в крупных. Другое важное замечание о материи, делаемое здесь нашим автором, заключается в том, что ее не следует принимать за некоторую численно единую вещь, или (как я обычно выражаюсь) за истинную *монаду*, или *единицу*, так как она является лишь *совокупностью* бесконечного множества вещей. Этому превосходному автору оставалось сделать один только шаг, чтобы прийти к моей теории. Действительно, я наделяю восприятием все эти бесчисленные существа, каждое из которых похоже на живое существо, одаренное душой (или каким-нибудь другим аналогичным действенным принципом, делающим из него истинное единство), со всем тем, что необходимо для этого существа, чтобы быть пассивным и обладать органическим телом. Однако существа эти получили свою природу — и активную и пассивную (т. е. то, что у них есть нематериального и материального) — от одной общей верховной причины, так как в противном случае, как удачно замечает наш автор, будучи независимы друг от друга, они никогда не могли бы произвести наблюдаемых в природе *порядка, гармонии и красоты*. Но аргумент этот, обладающий, по-видимому, только моральной достоверностью, приобретает характер вполне метафизической необходимости благодаря *новому*, введенному мною *виду гармонии*, именно *предустановленной гармонии*. В самом деле, так как каждая из этих душ выражает по-своему то, что происходит вне ее, и не может оказывать никакого влияния на другие отдельные существа или, вернее, так как она должна извлечь это выражение из собственной своей внутренней природы, то необходимо, чтобы каждая из них получила эту природу (или это внутреннее основание для выражения того, что находится вовне) от одной всеобщей причины, от которой зависят все эти существа и благодаря которой они находятся в полном согласии и соответствии друг с другом. Но это невозможно без существования бесконечного познания и бесконечного могущества, и это требует столь большого искусства, в особенности по отношению к спонтанной гармонии между телесным

механизмом и действиями разумной души, что один знаменитый автор, выдвинувший в своем замечательном «Словаре»[408] возражения против этой теории, высказал даже сомнение, не превосходит ли оно всякую возможную мудрость, заметив, что мудрость Божия ему кажется недостаточной для такого результата, и признав во всяком случае, что никогда еще не было дано столь возвышенного выражения для наших слабых понятий о божественном совершенстве.

§ 12. Филалет. Как меня радует это согласие Ваших мыслей со взглядами моего автора! Я надеюсь, что Вы не будете недовольны, если я приведу еще его дальнейшие рассуждения по этому вопросу. Во-первых, он исследует, материально или нет мыслящее существо, от которого зависят все другие разумные (и тем более прочие) существа. § 13. Он приводит возражение, что мыслящее существо могло бы быть материальным. Но на это он отвечает, что если бы это было и так, то достаточно, что это вечное существо, обладающее бесконечным знанием и могуществом. Далее, если мышление и материя могут быть отделены друг от друга, то из вечного существования мыслящего существа не следует вовсе вечное существование материи. § 14. Можно, далее, спросить у тех, кто делает Бога материальным, думают ли они, что каждая часть материи мыслит. В случае утвердительного ответа отсюда будет следовать, что имеется столько же богов, сколько частиц материи. Если же мыслит не каждая часть материи, то мы имеем перед собой мыслящее существо, состоящее из немыслящих частей, т. е. опровергнутое уже ранее положение. § 15. Если предположить, что мыслит только какой-нибудь один атом материи, а другие, одинаково вечные части его не мыслят, то это значит утверждать *без всяких оснований,* что одна часть материи бесконечно выше другой и производит мыслящие невечные существа. § 16. Если предположить, что вечным и материальным мыслящим существом является некоторая определенная совокупность материи, части которой не мыслят, то мы опять-таки вернемся к тому, что было опровергнуто, ибо, как бы ни были соединены между собой части материи, они от этого могут приобрести лишь некоторое новое частное отношение, что не может дать познания. § 17. Безразлично, находится ли эта совокупность в покое или в движении. Если она находится в покое, то это лишь бездейственная масса, не имеющая никакого преимущества перед атомом;

если она находится в движении, то так как это движение, отличающее ее от других частей, должно произвести мышление, то все эти мысли будут случайными и ограниченными, поскольку каждая часть в отдельности не имеет мыслей и не имеет ничего управляющего ее движением. Таким образом, здесь не будет ни свободы, ни выбора, ни мудрости, точно так же как в случае простой слепой материи. § 18. Некоторые склонны думать, что материя во всяком случае столь же вечна, как и Бог. Но они не объясняют почему. Допускаемое ими сотворение мыслящего существа гораздо более трудно понять, чем сотворение не столь совершенной материи. И может быть (говорит наш автор), если мы захотим отрешиться от вульгарных идей и побудить нашу мысль к возможно более глубокому исследованию природы вещей, *мы сможем прийти к некоторому, хотя и несовершенному*[409], *представлению о начале существования материи и ее первоначальном сотворении силой первого вечного существа.* Но мы увидели бы в то же самое время, что наделение духа бытием представляет собой более трудный для понимания акт этого вечного и бесконечного могущества, а так как это, прибавляет он, отвлекло бы меня, может быть, слишком далеко *от понятий, на которых основана в настоящее время в мире философия,* то было бы непростительно с моей стороны отклоняться от них настолько далеко или исследовать, насколько это позволяет грамматика, противоречит ли по существу общепринятый взгляд моему личному взгляду. Я поступил бы неправильно, говорит он, занявшись обсуждением этого вопроса, *особенно в данной стране,* где принятое учение в достаточной мере удовлетворяет моей цели, так как оно считает бесспорным, что если допустить начало или сотворение из ничего какой-нибудь *субстанции,* то можно предположить с тем же основанием сотворение всякой другой субстанции, за исключением самого творца.

Теофил. Вы доставили мне истинное удовольствие, познакомив меня с некоторыми глубокими мыслями Вашего ученого автора, высказать которые полностью ему помешала его слишком щепетильная осторожность. Было бы очень жаль, если бы он замолчал их и не удовлетворил возбужденного им в нас любопытства. Я уверяю Вас, что под этой своеобразной загадкой скрывается нечто прекрасное и важное. Написание слова *Субстанция* с прописной буквы заставляет думать, что он представляет

себе сотворение материи таким же, как возникновение акциденций, в происхождении которых из ничего не видят никаких трудностей. И когда он отличает свое собственное учение *от философии, существующей в настоящее время в мире или в данной стране,* то я не знаю, не имел ли он в виду платоников, которые принимали материю за нечто неуловимое и преходящее вроде акциденции, а о духах и душах имели совершенно иную идею [410].

§ 19. Филалет. Отрицающим *сотворение* вещей из ничего, поскольку они не могут представить себе этого, наш автор, который писал, не зная Вашего открытия о том, на чем основана связь души с телом, возражает, что хотя они не понимают, каким образом произвольные движения вызываются в телах волей души, тем не менее они признают это на основании опыта; тем же, кто говорит, что душа не может произвести нового движения, а может только сообщить новое направление жизненным духам, он резонно возражает, что одно столь же непонятно, как и другое. И в связи с этим он как нельзя более удачно замечает, что желать ограничить то, что Бог может сделать, тем, что понятно для нас, значит либо делать бесконечным наш разум, либо делать конечным самого Бога.

Теофил. Хотя теперь, по-моему, трудность вопроса о связи души с телом устранена, но остаются другие трудности. Я показал *апостериорно,* на основании предустановленной гармонии, что все монады имеют начало в Боге и зависят от него. Однако подробностей того, каким образом это происходит, мы не в состоянии понять, и по существу сохранение монад есть не что иное, как непрерывное творение их, как это отлично понимали уже схоластики.

Глава XI

О НАШЕМ ПОЗНАНИИ СУЩЕСТВОВАНИЯ ДРУГИХ ВЕЩЕЙ

§ 1. Филалет. Так как одно только бытие Божие связано необходимым образом с нашим существованием, то наши идеи о какой-нибудь вещи доказывают существование ее не больше, чем портрет какого-нибудь человека свидетельствует о его существовании на свете.

§ 2. Однако получаемая мной посредством *чувств* достоверность, что на этой бумаге есть белое и черное, столь

же велика, как и достоверность движения моей руки, уступающая только достоверности познания нашего существования и бытия Божия. § 3. Эта достоверность заслуживает названия познания. И я не думаю, что кто-нибудь может быть всерьез настолько скептиком, чтобы не иметь уверенности в существовании вещей, которые он видит и осязает. Во всяком случае тот, кто в своих сомнениях зайдет так далеко, никогда не сможет вступить в спор со мной, так как он никогда не сможет быть уверенным, что я говорю что-нибудь против его взглядов. Восприятия чувственных вещей (§ 4) производятся внешними причинами, действующими на наши чувства, так как без органов чувств мы не получаем этих восприятий, а если бы для этого не было достаточно одних органов чувств, то они всегда производили бы восприятия. § 5. Далее, я нахожу иногда, что не могу помешать им возникнуть в моем духе, как, например, я не могу помешать возникновению ощущения света, когда я нахожусь с открытыми глазами в таком месте, куда может проникнуть дневной свет. Между тем я могу устранить идеи, находящиеся в моей памяти. Следовательно, должна существовать некоторая внешняя причина этого живого впечатления, действия которого я не могу преодолеть. § 6. Некоторые из этих восприятий сопровождаются страданием, хотя впоследствии мы вспоминаем о них без малейшей боли. Хотя математические доказательства вовсе не зависят от чувств, однако исследование их при помощи чертежей служит залогом очевидности нашего зрения и сообщает ему, по-видимому, достоверность, близкую к достоверности самого доказательства. § 7. Во многих случаях наши чувства также взаимно подтверждают свои показания. Человек, видящий огонь, может, если он усомнится в этом, почувствовать его. Когда я пишу это, я вижу, что могу изменить внешний вид бумаги и сказать наперед, какую новую идею она представит уму; но когда буквы уже нанесены на бумагу, то я не могу уже не видеть их такими, как они есть; кроме того, вид их заставит другого человека произнести те же самые звуки. § 8. Если кто-нибудь думает, что все это лишь один долгий сон, то он, если ему угодно, может слышать во сне следующий ответ с моей стороны: достоверность, основанная на свидетельстве чувств, столь совершенна, как это позволяет наша природа и как этого требует наше положение. Кто видит горящую свечу и испытывает силу ее пламени, причиняю-

щего ему боль, если он не уберет своего пальца, тот не станет требовать большей достоверности для руководства своими действиями, а если наш *сновидец* не сделает этого, то он скоро проснется. Таким образом, с нас достаточно такой уверенности; она столь же достоверна, как удовольствие или страдание — две вещи, за пределами которых для нас не представляет никакого интереса ни познание, ни существование вещей. § 9. Но за пределами нашего наличного ощущения не существует познания, а есть лишь *вероятность*, как, например, когда я думаю, что на свете существуют люди. Это в высшей степени вероятно, хотя в настоящий момент, находясь один в своем кабинете, я не вижу ни одного человека. § 10. Поэтому было бы безумием ожидать логического доказательства по каждому вопросу и не действовать сообразно ясным и *очевидным* истинам, если они недоказуемы демонстративно. Человек, который хотел бы поступать таким образом, мог бы быть уверенным только в своей быстрой гибели.

Теофил. Я уже заметил в наших предыдущих беседах, что истина чувственных вещей подтверждается их связью, которая зависит от основанных на разуме интеллектуальных истин и от постоянных наблюдений над самими чувственными вещами, даже когда не видны их рациональные основания. И так как эти основания и наблюдения дают нам средство составлять себе суждения о будущем, поскольку оно касается наших интересов, и так как наше разумное суждение сопровождается успехом, то нельзя ни требовать, ни даже обладать большей достоверностью относительно этих вещей. Можно также объяснить сновидения и их слабую связь с другими явлениями. Однако я думаю, что можно было бы не ограничивать рассмотрение знания и достоверности пределами наличных ощущений, так как ясность и очевидность, которые я считаю своего рода достоверностью, простираются дальше этого. Несомненно, было бы безумием сомневаться серьезно в том, существуют ли на свете люди, когда мы их не видим. *Серьезно сомневаться* — значит сомневаться по отношению к практике, и можно было бы назвать *достоверностью* такое познание истины, при котором нельзя, не будучи безумным, сомневаться в нем по отношению к практике. Иногда достоверность понимают еще более широко и говорят о ней в таких случаях, когда нельзя сомневаться, не заслуживая резкого порицания. *Очевидность* же есть выступающая с непосредственной

ясностью (lumineuse) достоверность, т. е. такая достоверность, в которой нисколько не сомневаются благодаря усматриваемой между идеями связи. Согласно этому определению достоверности, мы уверены в том, что Константинополь существует на свете и что Константин, Александр Великий и Юлий Цезарь существовали. Правда, какой-нибудь невежественный арденнский крестьянин был бы вправе усомниться в этом, но если бы ученый и образованный человек поступил так, то это свидетельствовало бы о его серьезном умственном расстройстве.

§ 11. Благодаря нашей памяти мы вполне уверены во множестве прошлых вещей, но мы не можем знать, существуют ли они еще и теперь. Вчера я видел воду и прекрасные разноцветные пузыри, образовавшиеся из этой воды. Сейчас я уверен, что эти пузыри существовали точно так, как и вода, но существование этой воды в настоящее время известно мне нисколько не достовернее, чем существование пузырей, хотя первое бесконечно вероятнее, так как известно из наблюдений, что вода существует продолжительное время, между тем как пузыри быстро исчезают. § 12. Наконец, о существовании других духов, кроме себя самих и Бога, мы знаем лишь благодаря *откровению* и обладаем относительно этого только достоверностью *веры*.

Теофил. Я уже заметил, что наша память иногда нас обманывает. И мы доверяем ей или нет в зависимости от того, насколько она ярка и насколько связана с известными нам вещами. И если даже мы бываем уверены в основном, мы можем часто сомневаться в побочных обстоятельствах.

Я вспоминаю, что был знаком с известным человеком, так как я чувствую, что его образ и его голос для меня не новы; такой двойной признак для меня лучшая гарантия, чем каждый из них в отдельности, но я не могу вспомнить, где я его видел. Однако случается, хотя и редко, что мы видим во сне какого-нибудь человека до того, как видели его во плоти. Меня уверяли, что фрейлина одного известного двора увидела во сне и описала своим подругам своего будущего супруга и залу, где происходило бракосочетание, и все это до того, как она увидела это место и познакомилась с этим человеком. Такие факты приписывают какому-то тайному предчувствию, но это может произойти и случайно, так как происходит это очень редко. Я уже не говорю о том, что образы сновидений несколько смутны и что поэтому мы

можем с большей свободой относить их задним числом к разным другим явлениям.

§ 13. Филалет. В заключение можно сказать, что существует два рода предложений: одни из них частные и относятся к существованию, как, например, предложение: «Слон существует»; другие — общие и относятся к взаимозависимости идей, как, например, предложение: «Люди должны повиноваться Богу». § 14. Большинство этих общих и достоверных предложений называются *вечными истинами,* и все они действительно таковы, но не потому, что это предложения, действительно где-то составленные от вечности, или что они запечатлены в духе, согласно некоторому всегда существующему образцу, но потому, что мы уверены, что если какое-нибудь существо, одаренное соответствующими способностями, займется рассмотрением этих идей, то оно убедится в истинности этих предложений.

Теофил. Ваше деление предложений сводится, кажется, к моему делению их на *фактические и рациональные.* Фактические предложения тоже могут стать в некотором роде общими, но лишь путем индукции или наблюдения. Таким образом, они представляют собой лишь совокупность исходных фактов, как, например, когда наблюдают, что всякая ртуть испаряется от действия огня; это несовершенная общность, так как мы не видим ее необходимости. Рациональные общие предложения необходимы, хотя разум доставляет и такие предложения, которые не абсолютно общи и лишь вероятны, как, например, когда мы предполагаем, что какая-нибудь идея возможна, пока более точное исследование не покажет противного. Существуют, наконец, *смешанные предложения,* выведенные из предпосылок, из которых одни основаны на фактах и наблюдениях, а другие представляют собой необходимые предложения. Сюда относится ряд географических и астрономических суждений о земном шаре и движении небесных светил, полученных путем соединения наблюдений путешественников и астрономов с геометрическими и арифметическими теоремами. Но так как, согласно учению логиков, *умозаключение следует за слабейшей из посылок* и не может быть более достоверным, чем она, то эти смешанные предложения обладают лишь той достоверностью и общностью, которая свойственна наблюдениям. Относительно *вечных истин* надо заметить, что по существу все они условны и представляют собой

суждения такого рода: если допустить такую-то вещь, то имеет место такая-то другая вещь. Например, утверждая: *«Всякая фигура, имеющая три стороны, будет иметь также три угла»,* я говорю лишь, что если предположить, что имеется фигура с тремя сторонами, то *эта же самая* фигура будет иметь три угла. Я говорю: *«Эта же самая»,* и этим категорические предложения, которые можно выразить в безусловной форме, хотя по существу они условны, отличаются от так называемых *гипотетических* предложений, как, например, предложение: *«Если какая-нибудь фигура имеет три стороны, то ее углы равны двум прямым углам»,* где легко заметить, что предшествующее предложение («Фигура имеет три стороны») и *последующее* предложение («Углы фигуры с тремя сторонами равны двум прямым углам») не имеют одного и того же подлежащего, как в предыдущем случае, когда предшествующее предложение гласило: *«Эта фигура имеет три стороны»,* а последующее — *«Эта же фигура имеет три угла».* Впрочем, часто гипотетические предложения могут быть путем небольшого изменения терминов превращены в категорические, как, например, если бы вместо приведенного гипотетического предложения я сказал: *«Углы всякой фигуры с тремя сторонами равны двум прямым углам».* Схоластики много спорили о так называемом constantia subjecti [411], т. е. о том, каким образом предложение, относящееся к некоторому субъекту, может обладать реальной истиной, если этот субъект не существует. Дело в том, что истина носит лишь условный характер и гласит, что если этот субъект когда-либо существует, то он оказывается таким-то. Но могут спросить, на чем основывается эта связь, раз здесь имеется реальность, которая не обманывает. На это следует ответить, что она заключается в связи идей. Но тогда могут спросить, где были бы эти идеи, если бы не существовало ни одного духа, и чем стала бы тогда реальная основа этой достоверности вечных истин? Это приводит нас наконец к последней основе истин, а именно к тому высшему и всеобщему духу, который не может не существовать, разум которого на самом деле есть область вечных истин, как это понял и очень ярко выразил Блаженный Августин [412]. Наконец, чтобы не думали, что нет необходимости прибегнуть к высшему духу, следует принять во внимание, что эти необходимые истины содержат в себе определяющее основание и регулятивный принцип самих существова-

ний — одним словом, законы вселенной. Так как эти необходимые истины предшествуют существованию случайных существ, то они должны основываться на существовании некоторой необходимой субстанции. В них нахожу я прообраз идей и истин, запечатленных в наших душах не в виде предложений, а в качестве источников, из которых при помощи внимания и при наличии известных поводов можно извлечь настоящие суждения.

Глава XII
О СПОСОБАХ УСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ НАШЕГО ПОЗНАНИЯ

§ 1. Филалет. Мы говорили о различных видах нашего познания. Теперь перейдем к способам усовершенствования познания или нахождения истины. Среди ученых распространено мнение, что максимы являются основой всякого познания и что, в частности, каждая наука основывается на некоторых уже известных вещах (praecognitia). § 2. Я согласен, что успехи математики, по-видимому, благоприятствуют признанию этого метода, и Вы сами достаточно настаивали на этом. Но можно усомниться, не является ли это скорее результатом связи идей, чем роли двух или трех общих максим, допущенных вначале. Мальчик знает, что его тело больше его мизинца, но знает он это не благодаря аксиоме, что целое больше своей части. Познание началось с частных предложений, но впоследствии решили посредством общих понятий *разгрузить* память от тягостного *бремени частных идей.* Если бы язык был настолько несовершенен, что в нем не имелось бы соотносительных терминов *целого* и *части,* разве нельзя было бы знать, что тело больше пальца? Говоря то, я излагаю Вам доводы моего автора, хотя, кажется, я предвижу, что Вы можете ответить на это в соответствии с уже сказанным Вами.

Теофил. Я не понимаю, почему Вы так придираетесь к максимам и снова нападаете на них. Если они служат, как Вы это признаете, для разгрузки памяти от *множества частных идей,* то они должны быть очень полезны, хотя бы они не имели никакого другого назначения. Но я должен заметить, что они не вытекают из этих частных идей, так как их нельзя найти при помощи индукции и примеров.

Тот, кто знает, что десять больше девяти, что тело больше пальца и что дом слишком велик, чтобы убежать через ворота, знает каждое из этих частных предложений благодаря одному и тому же общему основанию, которое как бы воплощено и раскрашено в них, подобно расцвеченному рисунку, пропорции и очертания которого заключаются в рисунке независимо от красок. Этим общим основанием является сама аксиома, которая первоначально известна не абстрактно и сама по себе, а, так сказать, подразумевается. Примеры черпают свою истинность из воплощенной в них аксиомы, аксиома же не основывается на примерах. И так как это общее основание частных истин имеется в духе всех людей, то Вы видите, что для нее нет нужды, чтобы слова *целое* и *часть* имелись в языке того, чей ум проникнут этой аксиомой.

§ 4. Филалет. Но не опасно ли разрешать под видом аксиом произвольные допущения? Один захочет предположить с некоторыми древними, что все есть материя; другой вместе с Полемоном [413] — что мир есть Бог; третий станет утверждать, что главное божество — это Солнце. Подумайте только, какая бы у нас получилась религия, если бы это было позволено! Словом, опасно допускать принципы без рассмотрения их, особенно если они затрагивают область морали. В самом деле, найдутся такие, которые станут представлять себе загробную жизнь скорее по образцу Аристиппа, видевшего счастье в телесных наслаждениях, чем по образцу Антисфена, утверждавшего, что для счастья достаточно добродетели. А Архелай [414], выдвинувший в качестве принципа, что справедливое и несправедливое, честное и нечестное определяются только законами, а не природой, будет, несомненно, иметь иные критерии нравственного добра и зла, чем люди, признающие обязанности, предшествующие человеческим учреждениям. § 5. Следовательно, принципы должны быть достоверны. § 6. Но эта достоверность вытекает лишь из сравнения между собой идей. Таким образом, мы не нуждаемся в иных принципах, и, следуя этому единственному правилу, мы добьемся большего, чем подчиняя свой дух чужому рассмотрению.

Теофил. Я удивляюсь, что Вы выдвигаете против максим, т. е. против очевидных принципов, то, что можно и должно сказать против *неосновательно* принятых положений. Когда в науках требуют *praecognita,* т. е. предшествующих знаний, служащих основой науки, то требуют

всем известных принципов, а не произвольных допущений, истинность которых неизвестна. А Аристотель даже думал, что низшие и подчиненные науки заимствуют свои принципы от других, высших наук, где эти принципы были доказаны; это не относится только к первой из наук, которую мы называем метафизикой и которая, по его мнению, уже не требует ничего от других наук, доставляя необходимые им принципы. И когда он говорит [415]: «δεῖ πιστεύειν τόν μανθάνοντα» (ученик должен верить своему учителю), то он имеет при этом в виду, что ученик должен поступать так лишь до поры до времени, пока он не изучил еще высших наук, так что это носит только предварительный характер. Таким образом, дело не идет вовсе о допущении произвольных принципов. К этому следует добавить, что даже такие принципы, достоверность которых не абсолютна, могут приносить свою пользу, если только выводы из них логически обоснованы. Действительно, хотя в этом случае все заключения носят лишь условный характер и имеют силу лишь при допущении истинности этого принципа, тем не менее сама эта связь и эти условные суждения являются здесь во всяком случае доказанными. Поэтому очень желательно, чтобы у нас было побольше книг, составленных таким образом; чтобы они никого не вводили бы в заблуждение, так как читатель или ученик были бы заранее предупреждены об условном характере рассуждения. И на практике этими заключениями руководились бы лишь постольку, поскольку подтвердилось бы исходное допущение. Этот метод сам по себе очень часто годится для проверки предположений или гипотез, когда из них вытекает множество заключений, истинность которых известна из других источников, и иногда это дает полную возможность *обратного* доказательства истинности гипотезы. Конринг [416], врач по профессии, человек всеобъемлющей учености, за исключением, может быть, математики, написал письмо одному своему другу, занимавшемуся переизданием в Гельмштедте книги Виотти [417], уважаемого перипатетического философа, который пытался объяснить метод доказательства Аристотеля и его «Вторую аналитику». Письмо это было приложено к книге, и в нем Конринг порицал *Паппа* [418] за его утверждение, что *анализ* ставит себе задачу найти неизвестное, исходя из допущения его и переходя от него при помощи выводов к известным истинам. Это, говорит он, противоречит логике, согласно которой из лжи нельзя

вывести истину [419]. Но я показал ему впоследствии, что анализ пользуется определениями и разными взаимными предложениями, дающими возможность произвести *обращение* и найти синтетические доказательства. И даже когда это обращение не вполне доказательно, как, например, в физике, то оно все же представляет иногда большую вероятность, когда гипотеза легко объясняет множество явлений, совершенно не зависящих друг от друга и трудно объяснимых без нее. Я утверждаю, что принципом принципов является в некотором роде правильное пользование идеями и опытом. Но если углубиться в это , можно найти, что по отношению к идеям правильное пользование есть не что иное, как связывание определений посредством тождественных аксиом. Однако не всегда легко прийти к этому окончательному анализу, и, как ни добивались этого геометры, по крайней мере древние, они еще не достигли этого. Знаменитый автор «Опыта о человеческом разумении» доставил бы им большое удовольствие, если бы завершил это исследование, несколько более трудное, чем это думают. Евклид, например, отнес к числу аксиом положение, что две прямые могут пересечься лишь один раз. Воображение, опирающееся на чувственный опыт, не позволяет нам представить более одного пересечения двух прямых; но не на этом следует строить науку, и если кто-нибудь думает, что воображение дает связь отчетливых идей, то это показывает, что он недостаточно осведомлен относительно источника истин, и множество предложений, доказываемых при помощи других предшествующих им предложений, должны им считаться непосредственными. На это не обратили достаточно внимания многие лица, порицавшие Евклида. Образы этого рода — есть лишь неотчетливые идеи, и тот, кто представляет себе прямую линию только так, не сумеет на основании этого ничего доказать. Вот почему Евклид за отсутствием отчетливо выраженной идеи, т. е. определения прямой линии (так как его предварительное определение прямой неясно и он им совсем не пользуется в своих доказательствах), был вынужден обратиться к двум аксиомам, которые заменяли у него определение и которыми он пользовался в своих доказательствах. Первая аксиома гласит, что две прямые не имеют общей части, а вторая — что они не заключают пространства. Архимед дал своего рода определение *прямой линии,* сказав, что это кратчайшая линия между двумя точками. Но, пользуясь в своих

доказательствах такими элементами, как Евклидовы, которые основаны на только что упомянутых мной двух аксиомах, он молча предполагает, что свойства, указанные в этих аксиомах, принадлежат определенной им линии. Поэтому если под предлогом учения о согласии и несогласии идей Вы вместе с Вашими единомышленниками думаете, что было бы позволено принимать в геометрии то, что подсказывают нам образы, не стремясь к той строгости доказательства посредством определений и аксиом, которой требовали в этой науке древние (как могут думать многие не осведомленные в этом вопросе лица), то я вам отвечу, что довольствоваться этим могут только люди, имеющие в виду практическую геометрию как таковую, но не те, кто желает иметь науку, которая сама служила бы усовершенствованию практики [420]. Если бы древние придерживались этого взгляда и не проявили строгости в этом пункте, то, думаю, они не пошли бы далеко вперед и оставили бы нам в наследство лишь такую эмпирическую геометрию, какой была, по-видимому, египетская геометрия и какой является, кажется, китайская геометрия еще и теперь. В этом случае мы оказались бы лишенными прекраснейших открытий в области физики и механики, которые мы сделали благодаря нашей геометрии и которые неизвестны там, где последней нет. Вероятно также, что, руководствуясь чувствами и чувственными образами, мы впали бы в ряд заблуждений. Так, все те, кто не знаком с научной геометрией, считают бесспорной истиной на основании показаний своего воображения, что две непрерывно сближающиеся между собой линии должны наконец сомкнуться, между тем как геометры приводят противоречащие этому примеры известных линий, называемых асимптотами. Но, не говоря уже об этом, мы были бы лишены того, что я считаю особенно ценным в геометрии со спекулятивной точки зрения, а именно возможности увидеть истинный источник вечных истин и способ заставить нас понять необходимость их, чего не могут отчетливо показать нам смутные чувственные идеи. Вы скажете мне, что Евклид все же был вынужден ограничиться известными аксиомами, очевидность которых можно заметить лишь смутно посредством образов. Я Вам отвечу на это, что он действительно ограничился этими аксиомами, но все же лучше было ограничиться небольшим количеством истин этого рода, казавшихся ему наипростейшими, и вывести из них другие истины, которые другой, менее строгий исследователь принял бы тоже за достоверные и не нуждающиеся в доказательстве истины, чем оставить множество их недоказанными и, что еще хуже, предоставить людям свободу допускать что угодно в зависимости от настроения. Вы видите, таким образом, что Ваши и Ваших единомышленников соображения о связи идей как о подлинном источнике истин нуждаются в разъяснении. Если Вы довольствуетесь неотчетливой картиной этой связи, то Вы ослабляете точность доказательств, и Евклид поступил несравненно лучше, сведя все к определениям и к незначительному числу аксиом. Если же Вы хотите, чтобы эта связь идей была ясна и выражалась отчетливо, то Вы вынуждены будете прибегнуть к определениям и тождественным аксиомам, как этого требую я. Иногда же, когда Вам трудно будет достигнуть совершенного анализа, Вы вынуждены будете довольствоваться несколькими менее первоначальными аксиомами, как это сделали Евклид и Архимед. И, сделав это, Вы поступите лучше, чем относясь без внимания или откладывая те прекрасные открытия, которые Вы уже теперь можете сделать при их помощи. Действительно, как я сказал Вам раньше, мы не имели бы геометрии (я имею здесь в виду демонстративную науку), если бы древние не захотели двинуться вперед до того, как они не докажут аксиом, которыми они вынуждены были пользоваться.

§ 7. Ф и л а л е т. Я начинаю понимать, что такое отчетливо познанная связь идей. Я вижу, что в этом смысле аксиомы необходимы и понимаю, насколько необходимо, чтобы метод, каким мы пользуемся при исследовании идей, сообразовывался с методом математиков. Последние от очень ясных и легких начал, представляющих собой не что иное, как аксиомы и определения, путем непрерывной цепи рассуждений поднимаются шаг за шагом к открытию и доказательству истин, которые на первый взгляд превосходят человеческие способности. Искусство математиков находить доказательства и выработанные ими удивительные методы выяснения и приведения в порядок опосредующих идей — вот что привело к столь поразительным и неожиданным открытиям. Но я не берусь решать, возможно ли будет со временем открыть какой-нибудь аналогичный метод, который годился бы для других идей так же, как и для идей, относящихся к величине. Во всяком случае если бы другие идеи были исследованы обычным для математиков методом, то они завели бы наши мысли

дальше, чем мы, может быть, склонны представлять себе (§ 8), и это, в частности, возможно было бы в науке о нравственности, как я уже указывал неоднократно.

Теофил. Я думаю, что вы правы, и давно уже намереваюсь сделать все возможное, чтобы выполнить Ваши предсказания.

§ 9. Филалет. Что касается познания тел, то здесь надо избрать диаметрально противоположный путь, так как, не имея никаких идей об их реальных сущностях, мы вынуждены прибегнуть к опыту. § 10. Однако я не отрицаю того, что человек, привыкший к разумным и правильным опытам, способен составить более верные догадки об их еще неизвестных нам свойствах, чем другие люди. Но это лишь суждение и мнение, а не познание и достоверность. Поэтому я думаю, что мы не в состоянии сделать физику наукой. Однако опыт и исторические наблюдения могут помочь нам в деле улучшения нашего здоровья и увеличения наших жизненных удобств.

Теофил. Я согласен с тем, что физика в целом никогда не станет у нас совершенной наукой. Но мы все же можем иметь некоторую физическую науку и даже имеем уже образцы ее. Такой наукой можно считать, например, магнитологию, так как, исходя из немногих основанных на опыте предположений, мы можем доказать путем достоверных выводов ряд явлений, происходящих действительно так, как это указывает разум. Мы не должны надеяться объяснить все опыты, так как даже геометры не доказали еще всех своих аксиом; но, подобно тому как они удовольствовались выводом множества теорем из немногих рациональных принципов, так и для физиков должно быть достаточно, если посредством нескольких опытных принципов им удастся объяснить ряд явлений и даже предвидеть их на практике.

§ 11. Филалет. Так как наши способности не дают нам возможности проникнуть во внутреннее строение тел, то мы должны думать, что с нас достаточно того, если они открывают нам бытие Божие и дают нам достаточно полное познание нас самих, чтобы научить нас нашим обязанностям и раскрыть нам, в чем заключаются наши важнейшие интересы, в особенности по отношению к вечности. И, по-моему, я вправе сделать отсюда вывод, что *нравственность есть подлинная наука и главная задача всего человечества, подобно тому как, с другой стороны, различные отрасли знания, относящиеся к различным областям природы, составляют удел отдельных людей.* Можно сказать, например, что незнание употребления *железа* является причиной того, что в Америке, от природы изобилующей всякого рода естественными богатствами, отсутствует значительная часть жизненных удобств. Я далек от того, чтобы пренебрегать естественными науками (§ 12), и думаю, что если бы стали правильно заниматься ими, то они могли бы быть гораздо полезнее для человеческого рода, чем все сделанное до сих пор. Те, кто изобрел книгопечатание, кто открыл употребление компаса и познакомил людей со свойствами хинной корки, больше содействовали распространению познания и увеличению жизненных удобств и спасли больше людей от смерти, чем основатели разных коллежей, больниц и других дорогостоящих благотворительных учреждений.

Теофил. Вы не могли сказать ничего более соответствующего моим личным взглядам. Истинная нравственность и благочестие должны побуждать нас заботиться о науках, а не потворствовать лености бездельничающих квиетистов. И как я сказал недавно, более разумное государственное управление могло бы привести к созданию гораздо более удовлетворительной, чем теперешняя, медицины. После заботы о нравственности это наиболее важная задача.

§ 13. Хотя я рекомендую опыт, однако я не пренебрегаю гипотезами, обладающими вероятностью. Они могут привести к новым открытиям, и во всяком случае они очень полезны для памяти. Но наш дух весьма склонен торопиться и довольствоваться легко получаемой видимостью из-за нежелания потрудиться и потратить время на приложение таких [вероятных гипотез] к достаточно большому количеству явлений.

Теофил. Искусство открывать причины явлений, или истинные гипотезы, похоже на искусство дешифровки, где часто остроумная догадка сберегает массу труда. Лорд Бэкон первым составил правила экспериментального искусства, а кавалер Бойль с большим талантом применял их на практике [42]. Но если не присоединить к этому искусства использовать опыты, то и с царскими затратами не удастся прийти к тому, что может сразу открыть человек, обладающий глубокой проницательностью. Декарт, который, несомненно, был таким человеком, сделал в одном из своих писем аналогичное замечание по поводу метода английского канцлера. А Спиноза (которого я не

отказываюсь цитировать, когда он говорит здравые вещи) в одном из своих писем к покойному Ольденбургу[422], секретарю английского Королевского общества, напечатанных в посмертных произведениях этого глубокомысленного еврея, высказывает сходные соображения по поводу одной работы Бойля, который, говоря правду, слишком много возится с тем, чтобы из бесконечного количества прекрасных опытов вывести лишь заключение, которое он мог бы принять за принцип, а именно что в природе все происходит механическим образом. Этот принцип можно достоверно доказать только при помощи разума, но никогда не при помощи опытов, как бы многочисленны они ни были.

§ 14. Ф и л а л е т. После установления ясных и отчетливых идей с неизменными названиями основным способом расширить наши познания является искусство отыскивать промежуточные идеи, показывающие нам связь или несовместимость идей. Во всяком случае максимы не годятся для этого. Человек, не имеющий точной идеи прямого угла, тщетно будет стараться доказать что-нибудь относительно прямоугольного треугольника, и, какими бы максимами ни пользоваться, с их помощью будет трудно доказать, что [сумма] квадратов катетов такого треугольника равна квадрату гипотенузы. Человек мог бы без конца размышлять над этими аксиомами, не придя ни к чему в математике.

Т е о ф и л. Не имеет смысла размышлять над аксиомами, если не к чему их применять. Аксиомы служат часто для связывания идей, как, например, в высшей степени полезная максима, что подобные двумерные и трехмерные фигуры относятся между собой, как квадраты и кубы соответствующих отрезков первого измерения. Так, например, отсюда сразу получается в случае кругов квадратура гиппократовых луночек[423], а если к этой максиме прибавить наложение обеих этих фигур, поскольку это допускается их заданным расположением, то из их отношения выясняется дальнейшее.

Глава XIII

ДАЛЬНЕЙШИЕ СООБРАЖЕНИЯ О НАШЕМ ПОЗНАНИИ

§ 1. Ф и л а л е т. К сказанному, может быть, было бы уместно прибавить еще, что наше *познание* во многих отношениях отличается большим сходством со зрением, в частности в том, что оно не вполне *необходимо* и не вполне *добровольно*. При свете нельзя не видеть с открытыми глазами, но можно обращать свой взор на те или иные предметы (§ 2) и рассматривать их с бо́льшим или меньшим вниманием. Когда наши способности направлены на что-нибудь, то не от нашей воли зависит определять познание, подобно тому как человек не может не видеть того, что он видит. Но чтобы научиться чему-нибудь, следует целесообразно использовать свои способности.

Т е о ф и л. Мы уже говорили раньше об этом и установили, что не от человека зависит иметь те или иные ощущения в данный момент, но от него зависит подготовиться, чтобы в дальнейшем иметь или не иметь их, и что, таким образом, мнения произвольны лишь косвенным образом.

Глава XIV

О СУЖДЕНИИ

§ 1. Ф и л а л е т. Человек не знал бы, что делать в большинстве случаев жизни, если бы ему нечем было руководствоваться при отсутствии достоверного знания. § 2. Часто приходится довольствоваться только *сумерками вероятностей*. § 3. Способность пользоваться ими есть *суждение*. Мы часто довольствуемся им по необходимости, но часто также по недостатку старания, терпения и сообразительности. § 4. Его называют *согласием* (assentiment) или *несогласием*, и оно имеет место, когда нечто *допускают в качестве презумпции*, т. е. признают его истинным, до того как оно доказано. Если это происходит в соответствии с реальностью вещей, то мы имеем *верное суждение*.

Т е о ф и л. Другие называют суждением высказывание, всегда произносимое на основании некоторого знания дела, а иные даже отличают суждение от мнения, считая первое не столь недостоверным. Но я не желаю ни с кем спорить о словах, и Вы вправе рассматривать суждение как вероятный взгляд. Что касается *презумпции*, являющейся юридическим термином, то правильное употребление ее в юриспруденции требует отличать ее от *предположения*. Это нечто большее и предварительно считается истиной, пока не будет доказано противное, между тем как *догадка* или *предположение* противопоставляются

обычно другому предположению. Так, по отношению к человеку, признающему, что он занял деньги у другого человека, имеется *презумпция,* что он обязан вернуть их, если только он не покажет, что он это уже сделал, или если долг не отпал в силу какого-нибудь другого принципа. Таким образом, *допущение презумпции* в этом смысле не значит вовсе признания чего-либо *до того,* как это доказано, это не позволительно, а означает лишь признание *предварительное,* на что имеется основание, пока не будет доказано противное.

Глава XV
О ВЕРОЯТНОСТИ

§ 1. Ф и л а л е т. Если *доказательство* показывает связь идей, то *вероятность* есть не что иное, как видимость этой связи, основанная на доводах, из которых не видно неизменной связи. § 2. Имеется несколько степеней согласия, начиная от полной *уверенности* и кончая *предположением, сомнением, недоверием.* § 3. При *достоверности* все части рассуждения, отмечающие связь его, интуитивны. А то, что заставляет меня *верить,* есть нечто *внешнее.* § 4. Вероятность основывается или на сообразности с тем, что мы знаем, или на свидетельстве тех, кто это знает.

Т е о ф и л. Я предпочел бы сказать, что она всегда основывается на правдоподобии (vraisemblance), или на сообразности с истиной [424]. Свидетельства же других есть обыкновенно тоже нечто сообразное с истиной по отношению к доступным фактам. Таким образом, можно сказать, что сходство вероятного с истинным основывается или на самой вещи, или на чем-то внешнем ей. Риторики различают двоякого рода *доводы:* искусственные, выведенные из вещей при помощи рассуждения, и неискусственные, основанные только на определенном свидетельстве либо человека, либо, может быть, самой вещи. Но существуют также *смешанные* доводы, так как само свидете ьство может доставить какой-нибудь факт, служащий для образования искусственного довода.

§ 5. Ф и л а л е т. Вследствие отсутствия сходства с истиной мы нелегко верим тому, что резко расходится с нашим опытом. Так, когда один посланник сказал сиамскому королю, что зимой в наших краях вода настолько затвердевает, что слон мог бы ходить по ней не

проваливаясь, то король ответил ему: «До сих пор я считал тебя правдивым человеком, теперь же я вижу, что ты лжешь». § 6. Но если *свидетельство* других людей может сделать для нас какой-нибудь факт вероятным, то *мнение* их само по себе не *должно* считаться истинной основой вероятности. Действительно, у людей больше заблуждений, чем познаний, и если вера тех, кого мы знаем и ценим, есть законная основа согласия, то люди смогут с полным основанием быть язычниками в Японии, магометанами в Турции, католиками в Испании, кальвинистами в Голландии и лютеранами в Швеции.

Т е о ф и л. Свидетельство людей, несомненно, важнее их мнения, и поэтому ему придают больше значения и на суде. Однако известно, что судьи иногда приводят к так называемой доверительной присяге [425], и на *допросах* свидетелей часто спрашивают не только то, что они видели, но и то, что они думают, допытываясь у них в то же время, почему они так думают, и делая из этого соответствующие выводы. Судьи, далее, очень считаются со взглядами и мнениями специальных экспертов. Частные лица должны поступать таким же образом, поскольку им не подобает заниматься самостоятельным исследованием. Так, дети, а также лица, стоящие в этом отношении на уровне детей, должны, даже если они занимают известное положение, придерживаться религии страны, пока они не видят в ней ничего дурного и пока они не в состоянии исследовать, не имеется ли лучшей религии. И к какому бы вероисповеданию ни принадлежал наставник пажей, он должен обязать каждого из своих воспитанников ходить в ту церковь, какую посещают единоверцы данного юноши. Полезно обратиться к дискуссии между Николем [426] и его противником относительно *довода от большинства* в вопросах веры, которому одни придают слишком большое, а другие — недостаточно большое значение. Существуют другие аналогичные *предрассудки,* руководствуясь которыми люди охотно избавляют себя от труда исследования. Тертуллиан [427] в специально написанном трактате называет это *прескрипциями,* пользуясь термином, который древние юристы, терминология коих была ему известна, применяли к различного рода возражениям на иски, но которые теперь применяют лишь в смысле юридической давности, когда отвергают чей-нибудь иск на том основании, что он не был предъявлен в установленные законом сроки. На этом же основании как католики, так

и протестанты ссылались на *законные предрассудки.* Было найдено, что можно упрекать в новшествах в известных отношениях как первых, так и вторых. Так, например, протестанты отказались большей частью от формы древнего рукоположения духовных лиц, а католики изменили древний канон книг Ветхого завета. Я это показал с достаточной ясностью в дискуссии, которую я вел в переписке с монсеньором епископом Мосским, которого, согласно полученным на днях известиям, мы недавно потеряли [428]. Так как упреки эти носят взаимный характер, то хотя обвинение в новшествах может вызвать тут некоторое подозрение в заблуждении, но оно все же не является достоверным доказательством.

Глава XVI
О СТЕПЕНЯХ СОГЛАСИЯ

§ 1. Филалет. Что касается *степеней согласия,* то следует остерегаться, чтобы имеющиеся у нас основания в пользу какой-нибудь *вероятности* (probabilité) не оказали большего действия, чем это соответствует степени *вероятия* (apparence), которую в них находят или нашли при исследованиях. Надо признаться, что согласие не всегда вытекает из действительного созерцания оснований, воздействующих на дух; даже людям с поразительной памятью невозможно всегда удерживать все доводы, которые привели их к определенному взгляду и которые могли бы иногда заполнить целый том по одному какому-нибудь вопросу. Достаточно, если они хоть один раз рассмотрели добросовестно и тщательно вопрос и подвели, так сказать, ему итоги. § 2. Без этого людям пришлось бы или быть очень скептичными, или ежеминутно менять взгляды и уступать всякому, кто изучил недавно вопрос и предлагает им доводы, на которые они не могут дать удовлетворительного ответа из-за несовершенства памяти или вследствие отсутствия досуга для тщательных занятий. § 3. Надо признать, что это часто заставляет людей упираться в своих заблуждениях, но вина здесь не в том, что они раньше полагаются на свою память, а в том, что они составили себе неправильное суждение. Часто люди вместо исследования доводов ограничиваются замечанием, что они никогда не думали иначе. Но обычно те, кто меньше всего исследовал свои убеждения, держатся за них крепче всего. Однако если похвально придерживаться того, что мы

видели, то не всегда это хорошо по отношению к тому, чему мы *поверили;* ведь можно было тогда не учесть какого-нибудь соображения, способного все опрокинуть. И нет, может быть, никого на свете, у кого нашлось бы достаточно досуга, терпения и средств собрать все доводы «за» и «против» своих взглядов, сравнить эти доводы и заключить с уверенностью, что не остается ничего уже более узнать для лучшего осведомления. Однако забота о нашем самосохранении и наших важнейших интересах не допускает отсрочки, и нам абсолютно необходимо высказывать определенные суждения по вопросам, относительно которых мы не способны прийти к достоверному познанию.

Теофил. Все высказанное Вами прекрасно и вполне основательно. Однако было бы желательно, чтобы люди в известных случаях имели *письменные наброски* (в виде памяток) *соображений,* приведших их к какому-нибудь важному взгляду, который им придется в дальнейшем часто отстаивать перед собой или перед другими. Между прочим, хотя в юридических делах обычно не допускаются отмены вынесенного приговора и пересмотр законченных дел (в противном случае пришлось бы всегда находиться в тревоге, что было бы тем нестерпимее, что не всегда можно было бы сохранить заметки о прошлых делах), тем не менее иногда на основании новых данных можно подать жалобу в суд и добиться даже того, что называется restitution in integrum [429]. Точно так же в наших личных делах, особенно в очень важных вопросах, когда еще можно либо взяться за них, либо отступить назад и когда невредно придержать решение и не торопиться с ним, приговоры нашего духа, основывающиеся на вероятности, никогда не должны принимать характер того, что юристы называют rem judicata [430], так чтобы нельзя было *пересмотреть* ход рассуждения, если обнаружатся новые важные обстоятельства. Но когда нет времени обдумывать, то принятое решение следует выполнять с такой твердостью, как если бы оно было непогрешимо, хотя и не всегда с такой строгостью.

§ 4. Так как люди, составляя суждения, не могут избегнуть ошибок, а рассматривая вещи с разных сторон, не могут не иметь различных взглядов, то они должны при таком разнообразии точек зрения соблюдать между собой мир и требования человечности, не ожидая, чтобы другие под влиянием их возражений поспешно отказались от своих старых взглядов, особенно если они имеют основание

думать, что их противник действует под влиянием личного интереса, или честолюбия, или какого-нибудь иного эгоистического мотива. Чаще всего те, кто хотел бы навязать другим свои взгляды, не изучили тщательно вопроса. В самом деле, лица, исследовавшие вопрос настолько тщательно, чтобы покончить с сомнениями, так малочисленны и находят так мало основания для осуждения других людей, что с их стороны не приходится ожидать никакой нетерпимости.

Теофил. Действительно, особенно достойны порицания у людей не их взгляды, но их безрассудное стремление хулить взгляды других, точно только глупцы или дурные люди могут судить иначе, чем они. У людей, склонных разжигать в обществе такие страсти и ненавистничество, это результат высокомерного и несправедливого характера, стремящегося к господству и не терпящего противоречия. Я не отрицаю того, что очень часто имеется достаточно оснований критиковать взгляды других людей, но это надо делать в духе справедливости, снисходя к человеческой слабости. Мы, конечно, вправе принимать предосторожности против вредных учений, оказывающих пагубное влияние на нравы и благочестие, но не следует вменять их в вину людям без серьезных доказательств. Если справедливость требует щадить людей, то благочестие требует сообщить куда следует о пагубных результатах их теорий, когда последние вредны, как, например, учения, направленные против провидения совершенного, мудрого, благого и справедливого Бога и против бессмертия души, благодаря которому людям предстоит испытать результаты его правосудия, не говоря о других взглядах, опасных с нравственной и государственной точек зрения. Я знаю, что отличные и вполне благомыслящие люди утверждают, будто эти теоретические взгляды имеют гораздо меньше влияния на практике, чем это думают, и я знаю также, что имеются люди, столь хорошие от природы, что никакие мнения не могут никогда заставить их сделать что-нибудь недостойное их. Между прочим, лица, впавшие в эти заблуждения под влиянием теоретических умозрений, обычно бывают от природы менее склонны к порокам, чем это вообще свойственно людям, не говоря уже о том, что они должны поддерживать честь той секты, главарями которой они считаются. И можно, например, сказать, что Эпикур и Спиноза вели вполне примерную жизнь. Но эти соображения обычно неприменимы к их ученикам и последователям, которые, утратив страх перед бдительным провидением и грозным будущим, дают полный простор своим грубым страстям и направляют свои помыслы на то, чтобы соблазнить и развратить других людей. А если они честолюбивы и от природы несколько жестоки, то они способны ради своего удовольствия или выгоды зажечь мировой пожар. Я знал людей такого склада, унесенных уже смертью. Я думаю даже, что такие взгляды, овладевая мало-помалу умами сильных мира сего, которые управляют другими людьми или от которых зависит ход дела, и проникая в модные книги, подготовляют все для всеобщей революции, угрожающей Европе, и окончательно уничтожают последние остатки благородных чувств древних греков и римлян, которые предпочитали любовь к родине и общественному благу и заботу о потомстве счастью и даже жизни. Эти publicspirits [431], как называют их англичане, страшно ослабели и уже не в моде, и они еще более ослабеют, когда их перестанут поддерживать здоровая нравственность и истинная религия, которой учит даже природный ум. Лучшие представители противоположного типа, который начинает господствовать, не имеют иного *принципа*, кроме того, который они называют *честью*. Но признаком честного человека и человека чести является у них только то, чтобы не делать никакой низости в том смысле, как они это понимают. И если бы из честолюбия или каприза кто-нибудь пролил море крови, если бы он перевернул все вверх дном, то это сочли бы пустяком, и Герострат древних или же Дон Жуан из «Каменного гостя» [432] сошли бы за героев. Над любовью к родине громко издеваются; людей, заботящихся об общественном благе, осмеивают, а когда какой-нибудь благомыслящий человек говорит о том, что будет с потомством, то ему отвечают: «Будь что будет». Но может случиться, что эти господа сами испытают бедствия, которые они считают предназначенными для других. Если удастся еще исцелить эту эпидемическую болезнь духа, пагубные результаты которой начинают становиться очевидными, то, может быть, эти бедствия будут предотвращены. Но если она будет прогрессировать, то провидение исправит людей при помощи той самой революции, которую все это должно породить. И что бы ни случилось, в конце концов все всегда оборачивается к лучшему, хотя это не должно и не может произойти без наказания тех лиц, которые своими дурными поступками сами способствовали благу. Но надо покончить

с этим отступлением, куда меня завел анализ вредных взглядов и право порицания их. Так как в богословских вопросах *разногласия* бывают еще глубже, чем где бы то ни было, и так как лица, кичащиеся своей правоверностью, осуждают часто своих противников, чему сопротивляются даже некоторые из их единомышленников, называемых ими *синкретистами*, то это породило гражданские войны между непримиримыми и уступчивыми внутри одного и того же исповедания. Однако так как отказ в вечном спасении сторонникам другого взгляда есть посягательство на права господа Бога, то более благоразумные из осуждающих имеют при этом в виду лишь опасность, в которой, по их мнению, находятся заблудшие души, и они предоставляют особому милосердию Божию тех, греховность которых не лишает их этого милосердия, а со своей стороны они считают себя обязанными сделать все возможное, чтобы спасти их от такой опасности. Если эти лица пришли к своим взглядам об угрожающей другим гибели после тщательного исследования и если их невозможно разубедить в этом, то их поведение нельзя порицать, поскольку они прибегают к кротким мерам. Но если они идут дальше этого, то они нарушают законы справедливости. Они не должны забывать, что и другие люди, столь же убежденные в своих взглядах, как и они сами, имеют такое же право придерживаться этих взглядов и даже распространять их, если они их считают важными. Исключение составляют взгляды, проповедующие преступления. Их не следует терпеть, и их имеют право подавлять суровыми мерами, если бы даже сторонники их не могли отрешиться от своих взглядов, подобно тому как имеют право уничтожать ядовитое животное при всей невиновности его в своей ядовитости. Но я предлагаю подавлять учение, а не сторонников его, так как им можно помешать распространять их вредное учение.

§ 5. Ф и л а л е т. Возвращаясь к вопросу об основах и степенях согласия, следует заметить, что предложения бывают двух родов: одни — фактические, которые зависят от наблюдения и могут основываться на свидетельстве людей; другие — умозрительные, которые относятся к недоступным нашим чувствам вещам и не допускают подобного свидетельства. § 6. Когда какой-нибудь частный факт соответствует нашим собственным постоянным наблюдениям и подтверждается согласными свидетельствами других людей, то мы признаем его столь же твердо, как

если бы это было достоверное познание, а когда он, насколько известно, соответствует свидетельству всех людей во все времена, то перед нами здесь *первая* и высшая степень вероятности. Таковы, например, предложения: «Огонь греет», «Железо тонет в воде». Наша *вера*, покоящаяся на таких основаниях, *поднимается* до степени *уверенности*. § 7. Во-вторых, все историки сообщают, что то или иное историческое лицо предпочитало свои личные интересы общественным, и так как всегда наблюдалось, что так обыкновенно поступает большинство людей, то мое согласие с этими сообщениями можно называть *доверием*. § 8. В-третьих, когда явление по своей природе безразлично, то какой-нибудь факт, опирающийся на свидетельство людей, не заслуживающих подозрения, как, например, тот факт, что Юлий Цезарь существовал, принимается с *полной верой*. § 9. Но когда свидетельства противоречат обычному ходу вещей или друг другу, то степени вероятности могут разнообразиться до бесконечности, давая те степени ее, которые мы называем *верой, предположением, сомнением, неуверенностью, недоверием*. Здесь особенно необходима точность, чтобы составить себе правильное суждение и соразмерять свое согласие со степенями вероятности.

Т е о ф и л. Юристы, исследуя вопрос о доказательствах, презумпциях, подозрениях и уликах, высказали по этому поводу ряд здравых вещей и разобрали некоторые важные случаи. Они начинают с того, *что всем известно*, когда нет нужды в доказательстве. Затем они переходят к *полным* или считающимся таковыми *доказательствам*, на основании которых выносят решение, по крайней мере в гражданских делах, будучи в некоторых случаях в этом отношении более осторожными в уголовных делах. Действительно, в этом последнем случае есть основания требовать *более чем полных доказательств*, и в особенности того, что называют corpus delicti — в соответствии с существом дела. Таким образом, существуют *более чем полные доказательства*, а также обыкновенные *полные доказательства*. Затем имеются презумпции, считающиеся полными доказательствами предварительно, т. е. пока не доказано противное. Имеются доказательства, так сказать, более чем наполовину. Когда тому, кто основывается на них, дозволено дополнять их присягой,— это juramentum suppletorium. Имеются другие доказательства *менее чем наполовину*, где, наоборот, присягать разрешается тому, кто отрицает факт, чтобы избавиться от обвинения,— это

juramentum purgationis. Кроме того, имеется ряд степеней *подозрений и улик*. В частности, в уголовных делах есть улики ad torturam, допущения пытки (которая со своей стороны имеет различные степени, указываемые формулой приговора); имеются улики ad terrendum, [где] достаточно показать только орудия пытки и как бы подготовить все для нее. Имеются улики ad capturam, достаточные, чтобы арестовать подозрительного человека; имеются другие улики ad inquirendum, достаточные, чтобы получить тайком и без огласки необходимые сведения. Этими различиями можно воспользоваться также в других соответствующих случаях. По существу вся *юридическая процедура* есть не что иное, как особая разновидность *логики*, отнесенной к вопросам права. У врачей тоже имеется ряд степеней и различий в их *признаках* и *симптомах*. Современные математики приступили к оценке случайностей в связи с азартными играми. Кавалер де Мере [433], опубликовавший «Agrements» и другие сочинения, человек острого ума, игрок и философ, явился инициатором этого, предложив ряд вопросов об азартных играх, чтобы узнать, как следует разделить ставки, если игра прервана в том или ином положении. Он побудил этим своего друга Паскаля заняться несколько данным вопросом. Вопрос вызвал шум и подал повод Гюйгенсу составить свой трактат об *игре в кости* [434]. Проблемой заинтересовались и другие ученые. Были установлены некоторые принципы, которыми воспользовался также пенсионарий де Витт в маленьком рассуждении о пожизненных рентах, вышедшем на голландском языке [435]. Основой всех этих теоретических построений является так называемый *простаферезис*, т. е. берут *среднее арифметическое* между несколькими одинаково приемлемыми предположениями. Наши крестьяне, следуя *природной математике*, уже давно пользуются этим методом. Когда нужно, например, продать какое-нибудь наследство или кусок земли, они составляют три группы оценщиков. По-нижнесаксонски эти группы называются Schurzen, и каждая из них дает оценку рассматриваемой вещи. Предположим, что первая группа оценивает ее в 1000 экю, вторая — в 1400, третья — в 1500. Берут сумму этих трех оценок, т. е. 3900, и так как были три группы оценщиков, то треть этой суммы, т. е. 1300, принимают за искомую среднюю стоимость, или, иначе,— что сводится к тому же самому — берут сумму третьих частей каждой оценки. Это аксиома: aequalibus aequalia — равно принимать в расчет равноценные предположения. Но когда предположения неравноценны, то их сравнивают между собой. Предположим, например, что, кидая две кости, один из игроков выигрывает, если он получит 7 очков, а другой — если он получит 9 очков. Спрашивается, в каком отношении находятся между собой их шансы выиграть? Я утверждаю, что шансы второго равняются лишь двум третям шансов первого, так как первый может с двумя костями составить 7 тремя способами, а именно при помощи 1 и 6, или 2 и 5, или 3 и 4, а второй может получить 9 очков лишь двумя способами, а именно при помощи 3 и 6 или 4 и 5. И все эти способы одинаково возможны. Поэтому *шансы*, относящиеся друг к другу, как числа равных возможностей, относятся между собой, как 3 к 2 или как 1 к $^2/_3$. Я уже не раз говорил, что нужен *новый раздел логики*, который занимался бы степенями вероятности, так как Аристотель в своей «Топике» ничего не дал по этому вопросу. Он удовольствовался приведением к известный порядок некоторых ходячих, распределенных по общим местам правил, которые могут пригодиться для пополнения и украшения речи, но он не дал нам необходимого критерия для взвешивания шансов и для составления на основании их твердого суждения. Было бы хорошо, чтобы тот, кто займется этим вопросом, продолжил исследование об *азартных играх*. И вообще я хотел бы, чтобы какой-нибудь талантливый математик составил подробный и основательный труд о всякого рода играх, что было бы очень полезно для усовершенствования искусства изобретения, так как человеческий дух обнаруживается лучше в играх, чем даже в самых серьезных вещах.

§ 10. Ф и л а л е т. Согласно английскому законодательству, копия документа, признанного свидетелями подлинным, служит хорошим доказательством, но *копия с копии*, как бы она ни была засвидетельствована самыми надежными свидетелями, никогда не допускается на суде в качестве доказательства. Я еще ни от кого не слышал осуждения этого мудрого правила. Из него можно во всяком случае сделать тот вывод, что свидетельство обладает тем меньшей силой, чем оно дальше от *первоначальной истины*, заключающейся в самой вещи. Между тем некоторые люди придерживаются как раз противоположного взгляда: мнения у них выигрывают в силе от времени, и то, что казалось невероятным тысячу лет назад всякому разумному современнику первого свидетеля, признается теперь

достоверным, потому что разные люди повторяли это на основании его свидетельства.

Теофил. В области истории критики придают большое значение современным свидетелям событий. Однако даже свидетельства современника заслуживают доверия главным образом относительно событий общественного характера. Когда же он говорит о мотивах, тайнах, скрытых пружинах и спорных вещах, как, например, об отравлениях, убийствах, то от него мы узнаем лишь то, чему верили тогда разные лица. Прокопу [436] вполне можно верить, когда он говорит о войнах Велизария с вандалами и готами; но когда в своих «Anecdota» он сообщает отвратительные сплетни об императрице Феодоре, то пусть этому верит, кто хочет. Вообще надо относиться осторожно к сатирам. Мы знаем изданные в наше время сатиры, которые при всем их неправдоподобии жадно расхватывались невеждами. А со временем, может быть, скажут: неужели возможно, чтобы тогда осмелились издавать такие вещи, если за ними не скрывалось ничего правдоподобного? Сказавшие это будут не правы. Однако люди любят сатирический жанр; приведу лишь один пример этого. Покойный дю Морье-сын [437] поместил в своих изданных несколько лет назад мемуарах ряд совершенно необоснованных выпадов против несравненного Гуго Гроция, шведского посланника во Франции. Не знаю, под влиянием какого каприза он это сделал и что его восстановило против памяти этого знаменитого друга его отца. И вот нашлись авторы, которые стали вслед за ним один за другим повторять эти вещи, хотя вся деятельность и письма этого великого человека показывают совершенно обратное. Некоторые умудряются даже писать романы по истории, и автор последней биографии Кромвеля [438], желая придать больше увлекательности своему повествованию, позволил себе, говоря о частной жизни этого талантливого узурпатора, заставить его путешествовать по Франции, где он следует за ним по парижским трактирам, точно он был приставлен наблюдать за его поведением. Однако из истории Кромвеля, написанной хорошо осведомленным Карингтоном [439] и посвященной Ричарду, сыну Кромвеля, когда тот был еще протектором, видно, что Кромвель никогда не покидал Британских островов. Особенно ненадежны подробности. Почти не существует верных рассказов о сражениях. Большинство описаний их у Тита Ливия, по-видимому, вымышлено; то же самое можно

сказать о Квинте Курции [440]. Нужно было бы иметь отчеты дельных и точных людей из противоположных лагерей, которые составили бы планы сражений, подобные тем планам, которые граф Дальбер [441], отличившийся уже на службе у шведского короля Карла-Густава и в качестве генерал-губернатора Ливонии руководивший недавно обороной Риги, издал в связи с военными подвигами и битвами этого государя. Однако вовсе не следует сразу порочить хорошего историка на основании замечаний какого-нибудь государя или министра, возмущающегося им по какому-нибудь поводу либо на основании чего-нибудь, что ему не по вкусу и относительно чего может быть допущена действительно какая-нибудь ошибка. Говорят, что Карл V, желая, чтобы ему прочли что-нибудь из *Слейдана* [442], говорил: «Принесите мне моего лгуна» — и что Карловиц, очень видный саксонский дворянин того времени, говорил, что благодаря истории Слейдана он потерял всякое уважение к древним историкам. В глазах осведомленных людей такие заявления не могут уничтожить авторитета истории Слейдана, лучшая часть которой представляет собой свод публичных документов о сеймах и собраниях и подтвержденных государями актов. А если по этому вопросу оставалось хоть малейшее сомнение, то теперь оно устранено превосходной историей моего знаменитого друга покойного Зекендорфа [443] (в которой, однако, я не могу одобрить употребления в заглавии слова «лютеранство», получившего под влиянием дурного обычая распространение в Саксонии). Большинство вещей здесь подтверждается извлечениями из бесчисленного множества документов, взятых из саксонских архивов, которые он имел в своем распоряжении. Хотя епископ Мосский [444], на которого имеются в этой книге нападки и которому я послал ее, ответил мне только, что она страшно многословна, но я желал бы, чтобы она была еще вдвое объемистее. Чем обширнее она была бы, тем бо́льшую ценность она представляла, так как оставалось бы только выбрать в ней нужные места. Я уже не говорю о том, что имеются всеми ценимые исторические труды гораздо больших размеров. Между прочим, не следует относиться всегда пренебрежительно к авторам, жившим позже описываемых ими событий, когда то, что они сообщают, известно также из других источников. Иногда они сохраняют отрывки из произведений более ранних авторов. Например, были сомнения относительно того, из какого рода происходил Зуиберт, епископ Бамбергский, ставший

впоследствии папой под именем Климента II. Один анонимный автор истории Брауншвейга, живший в XIV в., называет его род, но ученые, знатоки нашей истории, не придавали этому никакого значения. Между тем в моих руках была гораздо более древняя и еще не напечатанная хроника, где то же самое изложено более подробно. Из нее видно, что он был из рода древних сеньоров, феодальных владельцев Горнбурга (недалеко от Вольфенбюттеля), земля которого была подарена последним ее владельцем собору Гальберштадта.

§ 11. Филалет. Мне не хотелось бы, чтобы подумали, будто своими замечаниями я желал преуменьшить значение и пользу истории. Ведь из этого источника мы черпаем с непреложной очевидностью значительную часть полезных для нас истин. Я не знаю и ничего более ценного, чем оставшиеся от древности документы, и я желал бы, чтобы их у нас было больше и чтобы они были менее искаженными. Но все же верно, что никакая копия не может быть достовернее своего первого оригинала.

Теофил. Когда только один древний автор свидетельствует о каком-нибудь факте, то все те, кто списывал у него, нисколько не увеличивают ценности его показаний, и ими следует совершенно пренебречь. Это все равно как если бы их указания были из числа τῶν ἅπαξ λεγομένων, т. е. вещей, сказанных один только раз, о которых г. Менаж [445] хотел написать книгу. Если бы в наши дни 100 тысяч ничтожных писателей стали повторять, например, сплетни Больсека [446], то разумный человек обратил бы на это не больше внимания, чем на птичий гам. Ряд юристов писал de fide historica [447], но вопрос этот заслуживал бы более точного исследования, между тем как некоторые из этих господ были слишком снисходительными. Что касается глубокой древности, то некоторые из наиболее прославленных фактов сомнительны. Ученые высказали с полным основанием сомнения насчет того, был ли Ромул основателем города Рима. О смерти Кира спорят, а противоречия между Геродотом и Ктесием [448] вызвали вообще сомнения относительно истории ассирийцев, вавилонян и персов. История Навуходоносора, Юдифи и даже Агасфера в книге Эсфири представляет значительные трудности. Римляне своими сообщениями о тулузском золоте противоречат тому, что они рассказывают о поражении, нанесенном галлам Камиллом [449]. Особенно ненадежна частная история

отдельных народов, когда она не заимствована из очень древних источников и не согласуется со всеобщей историей. Поэтому все то, что нам рассказывают о древних германских, галльских, британских, шотландских, польских и прочих царях, с полным основанием считается легендарным и вымышленным. Требета, сын Нина, основатель Трира, или Брут, родоначальник британцев, столь же достоверны, как Амадисы. Почерпнутые у разных рассказчиков басни о древних государях франков, бойев, саксонцев, фризов, которые преподносят нам Тритемий, Авентин и даже Альбин и Зигфрид Петри, а также то, что Саксон Грамматик и Эдда нам сообщают о скандинавских древностях, представляют не большую ценность, чем россказни Кадлубко [450], первого польского историка, об одном из польских королей, якобы зяте Юлия Цезаря. Но если повествования различных народов совпадают в таких случаях, когда нет оснований думать, что один списывал у другого, то это является серьезным свидетельством в пользу истинности рассказываемого. Таково согласие во многих вещах между Геродотом и Ветхим заветом. Примером этого может служить рассказ Геродота о битве при Мегиддо между египетским царем и палестинскими сирийцами, т. е. евреями, где, согласно сообщению священной истории, которую мы получили от евреев, был смертельно ранен царь Иосия. Согласие между арабскими, персидскими и турецкими историками, с одной стороны, и греческими, римскими и другими западноевропейскими историками — с другой, отрадно для лиц, исследующих факты. То же самое относится к оставшимся от древности медалям и надписям, подтверждающим показания книг, которые дошли до нас от древних и которые на самом деле являются копиями с копий. Надо ожидать еще, что сообщит нам история Китая, когда мы лучше узнаем ее, и насколько она будет заслуживать доверия. Польза истории заключается главным образом в удовольствии, доставляемом познанием происхождения народов, в справедливости, воздаваемой людям, много сделавшим для человечества, в установлении исторической критики, и особенно критики священной истории, являющейся основой откровения, и (оставляя в стороне вопросы генеалогии и прав государей и держав) в доставляемых ею полезных уроках и примерах. Я не считаю излишним изучать древности до мельчайших подробностей, так как иногда извлекаемое оттуда критиками знание может пригодиться для более важных вещей.

Я не имею, например, ничего даже против того, чтобы была написана история одежды и портняжного искусства, начиная с одеяния еврейских первосвященников или, если угодно, начиная со шкур, которые Бог дал первой брачной чете, когда она покинула рай, и кончая современными бантами и оборками, и против того, чтобы к этому прибавили все, что можно извлечь из древних скульптур и из картин, написанных много веков назад. Если угодно, то я даже прибавил бы к этому мемуары одного жившего в прошлом веке аугсбуржца, давшего нарисовать себя во всех тех одеждах, которые он носил с детства до 63 лет. Кто-то сказал мне, что покойный герцог д'Омон [451], большой знаток античного искусства, интересовался этими вещами. Это, может быть, пригодится для различения подлинных памятников древности от подложных, не говоря о некоторых других выгодах. И поскольку людям позволено играть, то им тем более должно быть позволено развлекаться такого рода трудами, если от этого не страдают более существенные их обязанности. Но я желал бы, чтобы нашлись лица, которые старались бы главным образом извлечь из истории наиболее полезные уроки, как, например, исключительные образцы добродетели, сведения о жизненных удобствах, политические и военные хитрости. И я хотел бы, чтобы написали нечто вроде всеобщей истории, специально посвященной только таким вещам и некоторым другим наиболее важным вопросам. Действительно, иногда можно прочесть большой исторический труд, ученый, хорошо написанный, удовлетворяющий даже поставленной автором цели и по-своему превосходный, но не содержащий никаких полезных поучений, под которыми я понимаю здесь не простые нравоучения вроде тех, что заполняют «Theatrum vitae humanae» [452] и разные другие *антологии*, а справки и сведения, о которых при случае не всякий сразу подумал бы при нужде. Я хотел бы также, чтобы из книг путешественников извлекли и систематизировали имеющиеся в них бесчисленные вещи этого рода, чтобы ими можно было воспользоваться и чтобы их разместили в систематическом порядке. Но поразительно, что при наличии такого множества невыполненных полезных дел люди почти всегда забавляются тем, что уже сделано, либо просто пустяками, либо в лучшем случае тем, что наименее важно. Против этого имеется только одно средство, а именно чтобы в более спокойные времена публика сама активно вмешалась в это.

§ 12. Филалет. Ваши отступления занятны и поучительны. Но от вероятности фактов перейдем к вероятности мнений относительно вещей, не доступных нашим чувствам. Подобные вещи не допускают никакого свидетельства. Таковы вопросы о существовании и природе духов, ангелов, демонов и т. д., о материальных субстанциях, находящихся на планетах и на других обиталищах обширной вселенной, наконец, о способе действия большинства явлений природы. Относительно всех этих вещей мы можем составлять только догадки, где *аналогия* является главным правилом вероятности, ибо, поскольку они не могут быть засвидетельствованы, они могут казаться вероятными лишь в той мере, в какой они более или менее соответствуют установленным истинам. Так как сильное трение двух тел производит теплоту и даже огонь, а преломление сквозь прозрачные тела вызывает цветовые явления, то мы заключаем, что *огонь* состоит в быстром движении незаметных частиц и что *цвета*, происхождения которых мы не знаем, получаются от такого преломления. Наблюдая, что во всех частях творения, доступных человеческому наблюдению, имеется *постепенная связь* без сколько-нибудь заметных пробелов, мы имеем все основания думать, что вещи восходят вверх по степеням совершенства незаметными переходами. Трудно сказать, где начинается чувственное и разумное и какова низшая степень жизни. Так постепенно увеличивается или уменьшается в правильном конусе величина диаметра. Между некоторыми людьми и некоторыми животными существует огромная разница; но если мы захотим сравнивать разум и способности определенных людей и животных, то разница окажется столь незначительной, что трудно будет сказать, является ли разум этих людей более ясным и обширным, чем у этих животных. Наблюдая подобную незаметную градацию в тех частях творения, которые ниже человека, вплоть до самых низких, мы по правилу аналогии можем считать вероятным, что подобная же градация есть и в вещах, находящихся над нами и вне сферы нашего наблюдения. Такого рода вероятность является прочной основой разумных гипотез.

Теофил. Именно на основании такой *аналогии* Гюйгенс заявляет в своем «Космотеоросе» [453], что состояние других главных планет довольно похоже на состояние Земли, за исключением различий, вытекающих из иных расстояний планет от Солнца; а Фонтенель [454], выпу

стивший уже раньше свои полные остроумия и учености беседы о множественности миров, высказал по этому вопросу ряд ценных соображений, сумев придать интерес столь сухой материи. Можно было бы почти сказать, что в лунном царстве Арлекина все происходит, как у нас. Правда, о лунах (являющихся только спутниками) судят совершенно иначе, чем о главных планетах. Кеплер оставил небольшую книжку [455], содержащую изобретательную фантазию о положении на Луне. А один остроумный англичанин [456] дал занимательное описание выдуманного им испанца, которого перелетные птицы занесли на Луну. Я не говорю уже о Сирано [457], отправившемся впоследствии отыскивать этого испанца. Некоторые остроумные люди, желая дать прекрасную картину загробной жизни, заставляют блаженные души кочевать с одного светила на другое, и наше воображение находит здесь частично ту прекрасную жизнь, которую можно приписать духам. Но какие бы усилия ни делало наше воображение, я сомневаюсь, чтобы оно могло достичь своей цели ввиду огромной дистанции между нами и этими духами и вследствие их большого разнообразия. И до тех пор пока мы не найдем такой сильной подзорной трубы, от изобретения которой Декарт ожидал возможности различать части лунной поверхности, не большие, чем наши дома, до тех пор мы не сможем узнать, что происходит на других планетах [458]. Более полезными и истинными будут наши предположения о внутренних частях тел. Я надеюсь, что во многих случаях дело не ограничится одними предположениями; во всяком случае быстрое движение частиц огня, о котором Вы только что говорили, по-моему, уже теперь не следует рассматривать просто как догадку. Очень жаль, что гипотеза Декарта о структуре частей видимой вселенной была так мало подтверждена позднейшими исследованиями и открытиями или что Декарт не жил на 50 лет позже, чтобы, опираясь на современные знания, дать нам гипотезу столь же остроумную, как и та, которую он составил на основании современных ему знаний. Что касается постепенного перехода видов, то мы уже говорили об этом в одной из предыдущих бесед, и я заметил тогда, что уже философы высказали ряд соображений о *пробелах в ряду форм или видов*. В природе все совершается постепенно, в ней нет скачков, и по отношению к изменениям это правило есть часть моего закона непрерывности. Но для красоты природы, требующей раздельных, отчетливых восприятий,

необходимы видимость скачков и, так сказать, музыкальные интервалы в явлениях. Ей доставляет удовольствие смешивать виды. Таким образом, хотя на каком-нибудь другом небесном светиле могут быть виды, промежуточные между человеком и животным (в соответствии с тем, как понимают эти слова), и хотя где-нибудь имеются, вероятно, разумные живые существа, стоящие выше нас, но природа нашла целесообразным удалить их от нас, чтобы дать нам бесспорное превосходство на Земле. Я говорю о промежуточных видах, не принимая здесь в расчет людей приближающихся к животным, потому что в этом, очевидно, сказывается не недостаток способностей, а какая-нибудь помеха в их функционировании, так как, по-моему мнению, самый тупой из людей (если только какая-нибудь болезнь или иной постоянный недостаток, равносильный болезни, не довел его до ненормального состояния) несравненно разумнее и доступнее обучению, чем самое умное из животных, хотя иногда в шутку и говорят обратное. Впрочем, я очень одобряю исследование аналогий: изучение растений и насекомых и сравнительная анатомия животных будут доставлять все больше и больше аналогий, особенно если будут продолжать пользоваться микроскопом в еще бо́льших размерах, чем теперь. А с более общей точки зрения можно убедиться, что мои взгляды о монадах, находящихся повсюду, об их бесконечной длительности, о сохранении живого существа вместе с душой, о малозаметных в известном состоянии (каким является, например, смерть простых животных) восприятиях, о телах, которые следует приписать духам, о гармонии между душой и телом, благодаря которой каждое из них следует в точности своим собственным законам, независимо от другого, причем здесь не приходится отличать свободы или несвободы,— можно убедиться, говорю я, что все эти взгляды вполне соответствуют наблюдаемой нами аналогии вещей, которую я распространяю за пределы наших наблюдений, не ограничивая последних известными частями материи или известными видами действий, причем единственное имеющееся здесь различие — это различие между большим и малым, между заметным и незаметным.

§ 13. Существует тем не менее один случай, когда мы доверяем не столько аналогии естественных вещей, обнаруживаемой опытом, сколько противоположному свидетельству некоторого странного, расходящегося с ними

факта. В самом деле, когда сверхъестественные события соответствуют целям того, кто в силах изменить течение природы, то мы не имеем основания не верить им, если они хорошо засвидетельствованы. Таковы чудеса, не только встречающие доверие сами по себе, но и внушающие его к другим истинам, нуждающимся в таком подтверждении.

§ 14. Наконец, существует свидетельство, требующее высочайшей степени нашего согласия,— это *откровение,* т. е. свидетельство Бога, который не может ни обмануть, ни быть обманутым. Наше согласие с ним называется *верой,* и она столь же абсолютно исключает всякое сомнение, как и самое достоверное познание. Мы только должны быть уверены, что откровение божественно, и знать, что мы понимаем истинный смысл его; в противном случае мы рискуем стать жертвами фанатизма и ошибок ложного истолкования. Если же существование и смысл откровения только вероятны, то наше согласие не может иметь большей вероятности, чем та вероятность, которая заключается в доказательствах. Но подробнее об этом мы поговорим еще впоследствии.

Т е о ф и л. Теологи проводят различие между *мотивами доверия* (как они их называют) вместе с естественным согласием, которое должно вытекать из них и не может обладать большей вероятностью, чем эти мотивы, и *сверхъестественным согласием,* которое является результатом божественной благодати. *Анализу веры* посвящены целые книги, не совсем согласующиеся между собой. Но так как мы будем говорить об этом в дальнейшем, то я не хотел бы предвосхищать здесь того, что будет сказано в другом месте.

Г л а в а XVII

О РАЗУМЕ

§ 1. Ф и л а л е т. Прежде чем особо поговорить о вере, мы займемся разумом. Слово «разум» (raison) означает иногда ясные и истинные принципы, иногда выводы из этих принципов, а иногда причины, и в частности конечную причину. Но здесь мы будем рассматривать его как способность, которой, как предполагают, человек отличается от животного и благодаря которой он, очевидно, намного превосходит последнее. § 2. Мы нуждаемся в разуме как для расширения нашего *знания,* так и для

руководства нашим *мнением.* Разум состоит по существу в двух способностях — в *проницательности,* необходимой для нахождения посредствующих идей, и в способности извлечения выводов, или *умозаключений.* § 3. В разуме можно рассматривать следующие четыре ступени: 1) открытие доказательств; 2) расположение их в порядке, показывающем их связь; 3) осознание связи каждой части дедукции; 4) извлечение вывода. Эти ступени можно наблюдать в математических доказательствах.

Т е о ф и л. Raison — это известная истина, связь которой с другой, менее известной истиной заставляет нас соглашаться с последней. Но слово «raison» (основание) употребляется в частности и по преимуществу, если это причина не только нашего суждения, но и самой истины, то, что называют также априорным основанием; стало быть, *причина* вещей соответствует основанию — истине. Вот почему сама причина, в особенности конечная причина, часто называется основанием. Наконец, raison (разумом) называют также способность сознавать эту связь истин, или способность рассуждать, и в этом смысле Вы употребляете здесь это слово. Но на Земле эта способность свойственна только человеку и не обнаруживается у других живых существ. Как я уже показал выше, тень разума, обнаруживающаяся у животных, есть не что иное, как ожидание сходного события в случае, который кажется похожим на некоторый предыдущий случай, без осознания того, имеет ли место то же самое основание. Даже люди поступают таким же образом, когда они руководятся одной только *эмпирией.* Но они возвышаются над животными, поскольку они видят связи истин связи, составляющие сами по себе необходимые и всеобщие истины. Эти связи необходимы даже тогда, когда они порождают только мнение там, где после тщательного исследования можно доказать, насколько об этом можно судить, перевес какой-нибудь вероятности; в этом случае имеется *доказательство* не истинности вещи, но истинности решения, диктуемого благоразумием Мысль разделить способность разума, по-моему, недурна. Действительно, в разуме можно распознать две части в соответствии с довольно распространенным взглядом, отличающим *изобретательность* от *способности суждения.* Что касается тех четырех ступеней, которые Вы находите в математических доказательствах, то обыкновенно первая из них открытие доказательств — не представлена здесь так, как это было бы желательно. Это синтезы, найденные

без анализа, иногда же здесь элиминировался анализ. Геометры в своих доказательствах сперва формулируют то *положение*, которое должно быть доказано, а для получения доказательства они при помощи чертежа излагают то, что дается. Это называется *эктезисом* [459]. После этого они переходят к *подготовке* и проводят новые линии, в которых они нуждаются для своих рассуждений и часто самое большое искусство найти эту подготовку. Затем они демонстрируют само *рассуждение*, извлекая выводы из того, что было дано в эктезисе и что было прибавлено к этому при подготовке; пользуясь для этого уже известными или доказанными истинами, они приходят к *выводу*. Но в некоторых случаях обходятся без эктезиса и подготовки.

§ 4. Филалет. Обычно думают, что *силлогизм* есть важнейшее орудие разума и лучшее средство использовать эту способность. Я лично сомневаюсь в этом, так как силлогизм служит только для раскрытия связи доводов в *каком-нибудь одном* примере и ни для чего больше; но дух видит эту связь столь же легко, а может быть и лучше, без этого. Те, кто умеет пользоваться фигурами и модусами силлогизма, признают чаще всего пользу его в силу безотчетной веры своим учителям, не понимая причины этого. Если признавать необходимость силлогизма, то отсюда следует, что никто до изобретения его не знал ничего посредством разума и что Бог создал человека двуногой тварью, предоставив Аристотелю превращение его в разумное существо. Я имею в виду тех немногих людей, которых Аристотель мог побудить исследовать основания силлогизмов и убедиться таким образом, что из более чем 60 способов образования трех предложений имеется лишь около 14 *надежных* [460]. Но Бог был гораздо более милостив к людям: он дал им дух, способный рассуждать. Я говорю это не для умаления авторитета *Аристотеля*, на мой взгляд одного из величайших людей древности, с которым немногие сравнялись в широте взглядов, остроте и проницательности духа, силе суждения, который своим изобретением форм аргументации оказал большую услугу ученым в их борьбе с людьми, не стыдящимися отрицать все. Однако эти формы не являются ни единственным, ни лучшим способом рассуждения; да и Аристотель нашел их не посредством самих форм, но путем первоначального способа познания, а именно очевидного соответствия идей. Что касается знаний, приобретаемых естественным путем в математических

доказательствах, то они получаются без помощи каких бы то ни было силлогизмов. *Умозаключать* — значит выводить истинность одного предложения из другого, уже ранее признанного истинным, предполагая известную связь опосредующих идей. Так, например, на основании того, что люди будут наказаны в загробной жизни, можно умозаключать, что они сами могут детерминировать себя в земной жизни. Вот какова здесь связь идей: *«Люди будут наказаны, а Бог есть тот, кто наказывает, следовательно, наказание справедливо; следовательно, наказываемый виновен; следовательно, он мог поступить иначе; следовательно, он обладает внутренней свободой; следовательно, наконец, он обладает способностью детерминировать себя»*. Связь идей здесь обнаруживается лучше, чем если бы тут было пять или шесть запутанных силлогизмов, где идеи были бы переставлены, повторялись бы и были бы втиснуты в искусственные формы. Дело идет об установлении связи между опосредствующей идеей и крайними идеями силлогизма; *но этого не может показать ни один силлогизм.* Лишь дух может воспринять путем собственного усмотрения, что таково *взаимоотношение* этих идей. Для чего же служит силлогизм? Он годится *в школах*, где *не стыдятся* отрицать соответствие идей, находящихся в явном соответствии. Почему люди никогда не строят силлогизмов, когда они сами ищут истину или когда они обучают ей тех, кто искренне желает узнать ее? Достаточно очевидно, что более естествен такой порядок:

человек — животное — живое существо,

т. е. человек есть животное, а животное есть живое существо, следовательно, человек есть живое существо, чем порядок силлогизма

животное — живое существо,
человек — животное,
человек — живое существо,

т. е. животное есть живое существо, человек есть животное, следовательно, человек есть живое существо. Правда, силлогизмы могут служить для обнаружения лжи, скрытой под блестками заимствованных из риторики украшений, и когда-то я думал, что силлогизм необходим хотя бы для того, чтобы уберечься от софизмов, таящихся под цветистыми рассуждениями. Но после тщательного исследования я нашел, что достаточно отделить идеи, от которых

зависит вывод, от излишних идей и разместить их в естественном порядке, чтобы показать всю бессвязность рассматриваемых рассуждений. Я знал одного человека, которому были совершенно неизвестны правила силлогизма, но который сразу замечал слабость и ложность выводов длинного, ловкого и правдоподобного рассуждения, вводившего в заблуждение людей, искушенных во всех тонкостях логики. И мне думается, мало кто из моих читателей не знает таких людей. Если бы это было не так, то государи в вопросах, затрагивающих их корону и их достоинство, не преминули бы потребовать пользования силлогизмами в наиболее важных дискуссиях, между тем как все понимают, было бы смешно прибегать к ним в таких случаях. В Азии, Африке и Америке среди независимых от европейцев народов никто почти никогда не слышал, чтобы говорили о силлогизмах. В конце концов оказывается, что эти схоластические формы не менее способны обманывать нас. Людей можно столь же редко заставить молчать этим схоластическим методом и еще реже убедить их или склонить на свою сторону. В лучшем случае они готовы будут признать, что их противник более ловкий спорщик, но они все же останутся убежденными в своей правоте. И если можно облечь ложные рассуждения в силлогистическую форму, то эту ложь должно уметь вскрыть каким-то другим способом, а не силлогизмом. Однако я не думаю, что следует отбросить силлогизмы или лишить себя какого бы то ни было средства, способного помочь разуму. Есть люди, нуждающиеся в очках. Но те, кто пользуется ими, не вправе утверждать, будто никто не может обходиться без очков. Это значило бы слишком принижать природу для прославления искусства, которому они сами столь обязаны. Только бы с ними не случилось того, что бывает с людьми, которые слишком долго пользовались очками и так испортили свое зрение, что уже не могут видеть без их помощи.

Т е о ф и л. В Ваших рассуждениях о ничтожной пользе силлогизмов немало дельных и прекрасных замечаний. Надо признать, что схоластическая форма силлогизмов мало употребляется людьми и что она была бы слишком длинной и запутанной, если бы ею хотели [всегда] серьезно пользоваться. Но поверите ли, я думаю, что изобретение силлогистической формы есть одно из прекраснейших и даже важнейших открытий человеческого духа. Это своего рода *универсальная математика*, все

значение которой еще недостаточно понято. Можно сказать, что в ней содержится *искусство непогрешимости*, если умеют правильно пользоваться им, что не всегда возможно. Надо заметить, что под *аргументацией по форме* я понимаю не только тот схоластический способ аргументации, которым пользуются в школах, но и всякое рассуждение, которое приводит к выводу в силу своей формы, и в котором не приходится дополнять ни одного члена. Таким образом, какой-нибудь *сорит* — особая цепь силлогизмов, свободная от повторений,— или даже хорошо составленный счет, алгебраическая выкладка, анализ бесконечно малых величин являются для меня аргументацией по форме, поскольку их форма рассуждения была заранее доказана, так что можно быть уверенным, что здесь не ошибаешься. И Евклидовы доказательства чаще всего представляют аргументацию по форме; хотя он пользуется, по-видимому энтимемами, но устраненное предложение, которое как будто отсутствует, дополняется ссылкой на полях, дающей возможность найти его уже заранее доказанным; это значительно сокращает ход доказательства, нисколько не ослабляя силы его. Все эти обращения, сложения и разделения доводов, которыми он пользуется,— всего лишь особенные, свойственные математике и ее предмету разновидности форм аргументации, и математики доказывают эти формы с помощью всеобщих форм логики. Кроме того, следует помнить, что существуют *правильные асиллогистические выводы*, которых нельзя доказать строгим образом при помощи каких бы то ни было силлогизмов, не изменяя несколько терминов их. И само это изменение терминов представляет асиллогистический вывод. Их имеется немало; между прочим, таков вывод a recto ad obliquo [461]. Так, например: «Иисус Христос есть Бог, следовательно, мать Иисуса Христа есть матерь Божья». Сюда же относится асиллогистический вывод, названный учеными-логиками *обращением отношения*, как, например, следующий вывод: «Если Давид есть отец Соломона, то, несомненно, Соломон есть сын Давида». Эти выводы можно доказать при помощи истин, от которых зависят и обыкновенные силлогизмы. Силлогизмы, далее, бывают не только категорическими, но и гипотетическими, к которым относятся также разделительные. Категорические силлогизмы делятся на простые и сложные. Простые категорические силлогизмы — это те, которые перечисляют обыкновенно в соответствии с модусами фигур.

Я нашел, что все фигуры имеют по шесть модусов каждая, так что всего существует 24 модуса [462]. Четыре обыкновенных модуса первой фигуры являются лишь результатом значения терминов: все, ни один, некоторые. Прибавляемые мной, чтобы ничего не опустить, два модуса являются лишь субалтернациями всеобщих предложений. В самом деле, на основании двух обыкновенных модусов: «Все В суть С, все А суть В, следовательно, все А суть С», а также «Ни одно В не есть С, все А суть В, следовательно, ни одно А не есть С» — можно получить следующие два *добавочных модуса:* «Все В суть С, все А суть В, следовательно, некоторое А есть С»; точно так же: «Ни одно В не есть С, все А суть В, следовательно, некоторое А не есть С». Действительно, нет необходимости особо доказывать субалтернацию и ее следствия: «Все А суть С, следовательно, некоторое А есть С», точно так же: «Ни одно А не есть С, следовательно, некоторое А не есть С», хотя это можно доказать при помощи тождественных предложений и уже известных модусов первой фигуры следующим образом: «Все А суть С, некоторое А есть А, следовательно, некоторое А есть С»; точно так же: «Ни одно А не есть С, некоторое А есть А, следовательно, некоторое А не есть С». Таким образом, оба добавочных модуса первой фигуры доказываются при помощи двух первых обыкновенных модусов этой фигуры с присоединением субалтернации, которую в свою очередь можно доказать при помощи двух других модусов этой же фигуры. Таким же самым образом получает два новых модуса вторая фигура. Итак, первая и вторая фигуры имеют по шесть модусов; третья всегда имела их шесть; четвертой приписывали пять модусов, но тот же самый принцип добавления показывает, что она тоже имеет их шесть. Но логическая форма не заставляет нас применять тот порядок предложений, которым обычно пользуются, и я согласен с Вами, что иной способ расположения их лучше: «Все А суть В, все В суть С, следовательно, все А суть С», что встречается особенно в соритах, представляющих *цепь* подобных силлогизмов. Действительно, пусть имеется еще один силлогизм: «Все А суть С, все С суть D, следовательно, все А суть D». Из этих двух силлогизмов можно сделать цепь, свободную от повторений, сказав: «Все А суть В, все В суть С, все С суть D, следовательно, все А суть D», где выброшено бесполезное предложение «Все А суть С» – и избегнуто бесполезное повторение этого предложения, которое

требовалось обоими силлогизмами. В самом деле, это предложение впредь бесполезно, и цепь рассуждений представляет собой совершенный и правильный по форме аргумент без этого предложения, если доказательная сила цепи была раз навсегда доказана при помощи этих двух силлогизмов. Существует бесконечное множество других цепей умозаключений, более сложных не только потому, что в них входит большее число силлогизмов, но и потому, что *составные* силлогизмы более отличаются друг от друга, так как в них можно ввести не только простые категорические силлогизмы, но и копулятивные, и не только категорические, но и гипотетические, и не только полные силлогизмы, но и энтимемы, где устранены предложения, считающиеся очевидными. Все это вместе с асиллогистическими выводами, с перемещениями предложений и с множеством оборотов и мыслей, скрывающих эти предложения в силу природной склонности духа к сокращению и в силу свойств языка, обнаруживающихся, например, в употреблении частиц, дает *цепь* рассуждений, которая может представить всю аргументацию даже оратора, но оголенную, лишенную своих украшений и сведенную к *логической форме* не схоластическим образом, но все же способом, достаточным для выяснения доказательной силы рассуждения на основании законов логики. Эти законы являются не чем иным, как законами *здравого смысла,* упорядоченные и записанные, и отличаются они от последних не больше, чем обычное неписаное право какой-нибудь провинции отличается от того, чем оно делается, когда становится записанным правом; будучи записано и став наглядным, оно делается более ясным, и его можно легче развивать дальше и применять. Природный здравый смысл, без помощи искусства произведя анализ того или иного рассуждения, будет находиться иногда в затруднении относительно силы выводов, встречая, например, такие выводы, которые включают какой-нибудь модус, хотя и правильный, но редко употребляемый. Однако логик, который потребовал бы, чтобы не пользовались подобными цепями рассуждений и не захотел бы сам пользоваться ими, требуя, чтобы всегда сводили все сложные аргументы к простым силлогизмам, от которых они в действительности зависят, был бы похож, как я уже сказал Вам, на человека, который хотел бы заставить купцов, продающих ему что-нибудь, считать числа по единице, как считают на пальцах или как отсчитывают часы на городской башне. Это

свидетельствовало бы либо о его тупости, если бы он не мог считать иным образом и если бы он мог найти только на пальцах, что пять и три будет восемь, либо о каком-то капризе, если бы он был знаком с сокращенным методом счета и не хотел бы им пользоваться. Он был бы похож также на человека, который запретил бы пользоваться аксиомами и уже доказанными теоремами на том основании, что всегда следует сводить всякое рассуждение к первым принципам, где видна непосредственная связь идей, от которых действительно зависят эти промежуточные теоремы.

Объяснив употребление логических форм так, как, я думаю, следует понимать, перейду к Вашим соображениям. Я не понимаю Вашего утверждения, будто силлогизм годится лишь для того, чтобы заметить связь доводов только *в одном примере*. Неверно, будто дух всегда легко замечает выводы, так как иногда встречаются такие выводы (по крайней мере в рассуждениях других людей), в которых мы сначала сомневаемся, пока не увидим их доказательства. Обычно пользуются примерами для подтверждения выводов, но этот метод не всегда надежен, хотя существует искусство выбирать примеры так, чтобы они оказывались неверными, если выведение неверно. Не думаю, чтобы в хорошо организованных школах было позволено *бесстыдно отрицать* очевидные соответствия идей, и по-моему, не пользуются силлогизмами, чтоб показывать эти соответствия. Во всяком случае это не является их единственным и главным назначением. Исследуя паралогизмы разных авторов, можно найти чаще, чем это думают, что они грешили против правил логики, и я лично не раз убеждался, даже в письменном споре с добросовестными людьми, в том, что начинают понимать друг друга лишь тогда, когда аргументируют по форме, чтобы распутать хаос рассуждений. Разумеется, требовать на серьезных совещаниях аргументации по схоластическому образцу было бы смешно из-за докучливого и тягостного многословия этой формы рассуждения, своего рода счета на пальцах. Однако на самых важных совещаниях, касающихся вопросов жизни, государственных интересов, спасения, люди часто бывают ослеплены значительностью авторитета, блеском красноречия, неправильно применяемыми примерами, энтимемами, ошибочно предполагающими очевидность того, что в них вовсе не выражено, и даже ложными выводами. Таким образом, для них была бы очень

нужна строгая логика, но иного типа, чем школьная, между прочим, для того, чтобы указать, на какой стороне находится наибольшая вероятность. Что же касается того факта, что обыкновенно люди не знают искусственной логики и тем не менее они правильно рассуждают и иногда даже лучше, чем искушенные в логике лица, то он так же не доказывает ее бесполезности, как не доказывает бесполезность разработанной арифметики то, что встречаются иногда люди, хорошо считающие при обычных обстоятельствах, не умея ни читать, ни писать, не владея ни пером, ни счетными знаками,— люди, исправляющие даже ошибки другого человека, который научился производить вычисления, но, может быть, был небрежен или запутался в цифрах или счетных знаках. Верно, далее, что силлогизмы могут стать софистическими, но это можно распознать на основании их собственных законов. Силлогизмы не всегда заставляют людей изменить свои взгляды и даже не всегда убеждают их. Но это объясняется тем, что вследствие злоупотребления плохо понятыми дистинкциями и терминами силлогизмы становятся многословными и даже, если все время придерживаться этой формы рассуждения, невыносимыми.

Мне остается здесь лишь рассмотреть и дополнить аргумент, приведенный Вами в качестве примера ясного рассуждения, свободного от силлогистической формы. *Бог наказывает человека* (это принимается как факт); *Бог справедливо наказывает того, кого он наказывает* (это рациональная истина, которую можно считать доказанной); *следовательно, Бог справедливо наказывает человека* (это силлогистический вывод, распространенный асиллогистически, как recto ad obliquum); следовательно, *человек справедливо наказан* (это обращение отношения, которое ввиду его очевидности устраняют); следовательно, *человек виновен* (это энтимема, в которой устранено следующее предложение, являющееся только определением: «Тот, кого справедливо наказывают, *виновен*»); следовательно, *человек мог бы поступить иначе* (здесь устранено следующее предложение: «Тот, кто виновен, мог поступить иначе»); следовательно, *человек был свободен* (здесь опять-таки подразумевается предложение: «Тот, кто мог поступить иначе, был свободен»); следовательно (по определению свободного человека), *он был способен себя детерминировать*, что и требовалось доказать. Замечу еще, что это последнее *следовательно*, заключая в действитель-

ности подразумеваемое предложение «Тот, кто свободен, способен себя детерминировать»), служит еще для избежания повторения терминов. И в этом смысле здесь ничего не опущено, и аргументация может считаться в этом отношении полной. Мы видим, что это рассуждение представляет собой *цепь силлогизмов*, вполне согласных с логикой, и я теперь не хотел бы рассматривать содержание этого рассуждения, относительно которого, может быть, следовало бы сделать некоторые замечания или потребовать некоторых разъяснений. Так, бывают случаи, когда человек не может поступить иначе и когда он все же может быть виновным перед Богом,— таков случай человека, который был бы доволен, что он не может помочь своему ближнему, чтобы иметь таким образом для себя оправдание. В заключение я готов признать, что схоластическая форма аргументации обычно неудобна, недостаточна, громоздка, но одновременно с этим я утверждаю, что нет ничего более важного, чем искусство аргументировать по форме согласно истинной логике, т. е. полно с точки зрения содержания и ясно с точки зрения порядка и формы выводов как самоочевидных, так и доказанных раньше.

§ 5. Ф и л а л е т. Я полагал, что силлогизм был бы еще менее полезен или, вернее, абсолютно бесполезен в случае вероятностей, так как он имеет дело только с одним *топическим* аргументом [463]. Но теперь я вижу, что всегда следует основательно доказать то, что достоверно в самом топическом аргументе, т. е. заключенную в нем вероятность, и что сила вывода заключается в форме. § 6. Однако если силлогизмы годятся для составления суждения, то я сомневаюсь, чтобы они годились для изобретения, т. е. для того, чтобы находить доводы и делать новые открытия. Так, например, я не думаю, чтобы открытием 47-й теоремы первой книги Евклида мы были обязаны правилам обычной логики. Человек сначала познает, а потом оказывается в состоянии доказывать по силлогистической форме.

Т е о ф и л. Отнеся к силлогизмам также цепи силлогизмов и все то, что я назвал аргументацией по форме, можно сказать, что несамоочевидное познание приобретается при помощи выводов, которые хороши лишь тогда, когда они сделаны по надлежащей форме. При доказательстве теоремы, что квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов, большой квадрат и оба малых разбивают на части; затем оказывается, что все части обоих малых

квадратов — не более и не менее — могут быть найдены в большом квадрате. Найти это — значит доказать равенство по форме, а равенство частей тоже доказывается при помощи аргументов в надлежащей форме. Анализ древних заключался, по Паппу, в том, чтобы принимать искомое за данное и делать из него выводы, пока не придут к чему-либо данному или известному. Как я заметил, для этого предложения должны быть взаимообратимы, чтобы синтетическое доказательство могло пройти обратно по следам анализа, но это все же значит делать выводы. Однако полезно заметить здесь, что в астрономических или физических гипотезах обращение не имеет места, но зато и успех не доказывает здесь истинности гипотезы. Правда, он делает ее вероятной, но так как эта вероятность как будто грешит против правила логики, согласно которому истину можно вывести из лжи, то могут сказать, что логические правила не имеют полностью места в вопросах, связанных с вероятностью. На это я отвечу, что, конечно, можно вывести истину из лжи, но это не всегда вероятно, особенно когда какая-нибудь простая гипотеза объясняет множество истин, что встречается редко и достигается с трудом. Можно было бы сказать вместе с Кардано [464], что логика вероятного приводит к иным выводам, чем логика необходимых истин. Но сама вероятность этих выводов должна быть доказана при помощи выводов логики необходимого.

§ 7. Ф и л а л е т. Вы как будто прославляете обычную логику, но я отлично вижу, что то, что Вы говорите, относится к более возвышенной логике, к которой обычная логика относится так же, как азбука относится к науке. Это приводит мне на память одно место из книги рассудительного Гукера [465] «Церковное управление» (кн. I, § 6), где он пишет, что если бы можно было дать *истинные пособия для знания и для искусства рассуждения*, которые в наш считающийся просвещенным век люди мало знают и о которых они мало думают, то между людьми, которые пользовались бы ими, и теперешними людьми была бы такая же разница в зрелости суждения, как между теперешними людьми и идиотами. Я желал бы, чтобы наши беседы послужили поводом кому-нибудь найти эти *истинные пособия для искусства рассуждения*, о которых говорит этот великий и проницательный человек. Они не будут подражательными, когда, подобно скоту, идут по избитым путям (imitatorum servum pecus) [466]. Однако

я осмеливаюсь сказать, что в наш век есть люди с такой силой суждения и такой широтой понимания, что если они направят свои помыслы в эту сторону, то смогут открыть новые пути к расширению знания.

Теофил. Вы отлично заметили словами покойного Гукера, что люди мало думают об этом; по-моему, тоже есть и были люди, способные добиться в этом успеха. Надо, однако, признать, что в настоящее время мы имеем в этом отношении большую помощь как со стороны математики, так и со стороны философии, и «Опыт о человеческом разумении» Вашего превосходного друга занимает здесь не последнее место. Мы увидим, можно ли извлечь из этого пользу.

§ 8. Филалет. Я должен сказать Вам еще, что я думал, будто в правилах силлогизма есть одна явная ошибка. Но наши совместные беседы вызвали у меня на этот счет колебания. Я Вам изложу все же свои сомнения. Говорят, что *«никакое силлогистическое рассуждение не может быть доказательным, если оно не содержит по крайней мере одного общего предложения»*. Но непосредственным предметом наших рассуждений и наших знаний являются, кажется, только частные вещи. Наши рассуждения и знания относятся только к соответствию идей и несоответствию, из которых каждая обладает лишь частным существованием и представляет только какую-нибудь отдельную вещь.

Теофил. Представляя себе сходство вещей, Вы представляете себе нечто сверх того, и всеобщность заключается только в этом. Вы никогда не сможете изложить ни одного из наших аргументов, не пользуясь общими истинами. Полезно, однако, заметить, что с точки зрения формы частные предложения причисляются к общим. В самом деле, хотя существовал только один святой апостол Петр, можно, однако, сказать, что, кто бы ни был святой апостол Петр, он отрекся от своего учителя. Таким образом, хотя силлогизм: «Святой Петр отрекся от своего учителя, Петр был учеником, следовательно, некоторый ученик отрекся от своего учителя» содержит лишь единичные предложения, но считают, что он содержит их как общеутвердительные и составлен по модусу Darapti третьей фигуры.

Филалет. Я желал Вам сказать еще, что, по-моему, лучше переставить посылки силлогизмов и говорить: «Все А суть В, все В суть С, следовательно, Все А суть С», чем

говорить: «Все В суть С, все А суть В, следовательно, все А суть С». Но из сказанного Вами следует как будто, что это признано и что оба силлогизма относятся к одному и тому же модусу. Во всяком случае, как Вы заметили, расположение частей силлогизма, отличное от обычного, более годно для цепи из нескольких силлогизмов.

Теофил. Я вполне согласен с Вами, но, по-видимому, считали более полезным с дидактической точки зрения начинать с общих предложений, какими и являются бо́льшие посылки в первой и во второй фигурах; и существуют еще ораторы, имеющие привычку излагать таким образом свои мысли. Но связь между предложениями выступает лучше при предлагаемом Вами расположении их. Я уже указывал, что Аристотель, может быть, имел свои основания принять обычное расположение посылок силлогизма. Действительно, вместо того чтобы говорить: «А есть В», он обычно говорит: «В есть А». При такой формулировке требуемая вами связь должна получаться у него при принятом расположении посылок силлогизма. В самом деле, вместо того чтобы говорить: «В есть С, А есть В, следовательно, А есть С», он говорит: «С есть в В, В есть в А, следовательно, С есть в А». Например, вместо того чтобы говорить: *«Прямоугольник есть равноугольник, квадрат есть прямоугольник, следовательно, квадрат есть равноугольник»*, Аристотель, не переставляя предложений, сохраняет среднее место для *среднего термина* благодаря своему способу формулировки предложений, перемещающему их термины, и говорит: *«Равноугольник есть в прямоугольнике, прямоугольник есть в квадрате, следовательно, равноугольник есть в квадрате»*. Этим способом формулировки не следует пренебрегать, так как в действительности предикат есть в субъекте или же идея предиката включена в идею субъекта. Так, например, равноугольник есть в прямоугольнике, так как *прямоугольник* есть фигура, все углы которой, будучи прямыми, равны; следовательно, в идею прямоугольника включена идея фигуры, все углы которой равны, а это и есть идея равноугольника. Обычный способ формулировки относится скорее к индивидам, аристотелевский же — скорее к идеям или универсалиям. Действительно, говоря: *«Всякий человек есть животное»*, я хочу этим сказать, что все люди находятся в числе всех животных, но одновременно я имею в виду, что идея животного включена в идею человека. Животное содержит больше индивидов, чем человек, но

человек содержит больше идей или больше формальных определений. Животное содержит больше экземпляров, человек — больше степеней реальности; у первого — больший объем, у второго — большее содержание. Поэтому мы вправе сказать, что все учение о силлогизме можно доказать на основании учения de continente et contento (о содержащем и содержимом), которое отлично от учения о целом и части, так как целое всегда больше части, между тем как содержащее и содержимое иногда равны, как это бывает в случае взаимных предложений.

§ 9. Филалет. Я начинаю составлять себе совершенно иное представление о логике, чем раньше. Я ее считал какой-то школьной игрой, а теперь я вижу, что здесь имеется своего рода универсальная математика, как Вы ее понимаете [467]. Дай Бог, чтобы удалось сделать из нее нечто большее, чем то, что она представляет собой теперь, и найти в ней те *истинные пособия для разума,* о которых говорил Гукер и которые подняли бы людей высоко над их теперешним состоянием. А разум тем более нуждается в них, что *объем* его довольно ограничен и что во многих случаях он изменяет нам. Это происходит: 1) потому что часто нам недостает самих идей. § 10. 2) Они часто смутны и несовершенны; там же, где они ясны и отчетливы, как в случае *чисел,* мы не встречаем никаких непреодолимых трудностей и не впадаем ни в какие противоречия. § 11. 3) Часто также трудность происходит оттого, что нам недостает опосредствующих идей. Известно, что до открытия алгебры, этого великого орудия и замечательного доказательства человеческой проницательности, люди смотрели с изумлением на некоторые доказательства древних математиков. § 12. 4) Случается также, что основываются на ложных принципах, что может привести к трудностям, в которых разум не только не помогает нам, но еще более запутывает нас. § 13. Наконец, 5) термины, значение которых неопределенно, приводят разум в замешательство.

Теофил. Я не уверен, действительно ли нам так недостает *идей,* именно *отчетливых идей,* как это думают. Что касается *неотчетливых идей,* или, вернее, *образов,* или, если хотите, *впечатлений,* таких, как цвета, вкусы и т. д., являющихся результатом ряда мелких, самих по себе отчетливых идей, которых, однако, мы не сознаем отчетливо, то их нам недостает бесконечное множество, и они подходят скорее другим существам, чем нам. Но с другой стороны, эти впечатления способны скорее

пробуждать *инстинкты* и служить основой для опытных наблюдений, чем доставлять материал разуму, если только они не сопровождаются отчетливыми восприятиями. Таким образом, нас останавливает главным образом наше недостаточное знание этих отчетливых идей, теряющихся среди идей неотчетливых, а иногда, когда даже все отчетливо предстает перед нашими чувствами или перед нашим духом, нас сбивает с толку множество требующих рассмотрения вещей. Например, когда перед нами находится куча в тысячу ядер, то ясно, что, для того чтобы хорошо представить себе число и свойства этого множества, полезно разместить их в виде некоторых фигур, как это делают на складах. Таким путем мы получаем отчетливые идеи о них и закрепляем их настолько, что можем избавиться от труда считать их больше одного раза. Благодаря опять-таки множеству идей имеются очень большие трудности даже в науке о числах, в которой ищут поэтому сокращенных методов, но иногда неизвестно, допускает ли их в данном случае существо дела. Например, что проще на первый взгляд понятия *первого числа,* т. е. целого числа, делящегося только на единицу и на самого себя? Однако и до сих пор тщетно ищут положительного и легкого признака для верного распознавания этих чисел без испробования всех первых множителей, которые меньше квадратного корня из данного первого числа. Имеется множество признаков, показывающих без больших выкладок, что такое-то число не первое, но требуется найти один легкий признак, который позволял бы судить с достоверностью, что такое-то число первое [468]. По этой же причине пока несовершенна алгебра, хотя нет ничего более известного, чем идеи, которыми она пользуется, так как они означают лишь числа вообще. В самом деле, мы не знаем еще способа находить иррациональные корни уравнений выше четвертой степени (за исключением одного очень частного случая); а методы, которыми пользовались соответственно Диофант, Сципион Ферро и Лудовико Феррари [469] для приведения уравнений второй, третьей и четвертой степеней к уравнению первой степени или для приведения нечистого уравнения к уравнению чистому, отличаются все друг от друга, т. е. метод, пригодный для уравнения одной степени, отличается от метода, пригодного для уравнения другой степени. Действительно, уравнение второй степени, или квадратное уравнение, можно привести к уравнению первой степени, отнимая только

второй член. Уравнение третьей степени, или кубическое уравнение, было решено благодаря тому, что, разбив неизвестное на части, удалось получить уравнение второй степени. А в уравнениях четвертой степени, или в *биквадратных* уравнениях, прибавляют нечто к обеим сторонам уравнения, чтобы из каждого из них можно было извлечь корень, и, к счастью, оказывается, что для этого нужно только кубическое уравнение. Однако, все это есть лишь смесь счастья или случая с искусством или методом. Поступая так с уравнениями последних двух степеней, не знали, получится ли при этом положительный результат. Поэтому нужна еще какая-то новая уловка, чтобы добиться успеха в случае уравнения пятой и шестой степеней. И хотя Декарт думал, что метод, которым он пользовался для уравнения четвертой степени (рассматривая его как произведение двух квадратных уравнений) и который по существу не может дать больше, чем метод Лудовико Феррари, приведет к положительному результату и в случае уравнения шестой степени, но его ожидания не оправдались. Эта трудность показывает, что даже самые отчетливые и ясные идеи не всегда дают нам то, что мы требуем и что можно извлечь из них. И это заставляет также думать, что алгебра далеко не есть искусство изобретения, так как сама она нуждается в более общем искусстве. Можно сказать, что общее искусство знаков (spécieuse en général), или искусство обозначения (l'art des caractères), представляет чудесное пособие, так как оно разгружает воображение. Когда знакомишься с арифметикой Диофанта и геометрическими трудами Аполлония и Паппа, то не остается сомнений в том, что они обладали чем-то подобным. Виет расширил это, выразив с помощью общих знаков не только искомые, но и заданные числа, делая посредством вычислений то, что Евклид делал уже посредством рассуждений. Декарт же приложил это исчисление к геометрии, характеризуя линии при помощи уравнений [470]. Однако и теперь еще, после открытий нашей современной алгебры, г-н Бульо (Исмаель Булиальд) [471], несомненно превосходный геометр, с которым я познакомился еще в Париже, не переставал восхищаться доказательствами Архимеда, относящимися к спирали, и не мог понять, каким образом этот великий человек догадался использовать касательную к этой кривой для измерения круга. Патер Григорий Сен Винцентский [472], по-видимому, угадал, решив, что Архимед пришел к этому на основании

аналогии между спиралью и параболой. Но этот метод носит только частный характер, между тем как новое, пользующееся разностями исчисление бесконечно малых величин, которое я придумал и опубликовал, с успехом даст общий метод, для которого это открытие с помощью спирали является лишь игрушкой и один из самых легких случаев, как почти все то, что было найдено раньше по вопросу об измерении кривых. Причина преимуществ этого нового исчисления заключается опять-таки в том, что оно разгружает воображение в проблемах, которые Декарт исключил из своей геометрии под тем предлогом, что они чаще всего приводят к механике, в действительности же потому, что они не подходили к его исчислению. Что касается ошибок, вытекающих из двусмысленности терминов, то от нас зависит избегнуть их.

Ф и л а л е т. Существует также один случай, когда нельзя применять разума, но когда мы в нем и не нуждаемся и когда узрение лучше разума. Я имею в виду *интуитивное познание*, где связь идей и истин видна непосредственно. Таково познание бесспорных принципов. Я склонен думать, что это та степень очевидности, которой теперь обладают *ангелы* и которой духи праведных людей, достигших совершенства, будут обладать в *будущей жизни* относительно множества вещей, недоступных в настоящее время нашему разуму. § 15. Что касается доказательств, основанных на опосредствующих идеях, то они дают *рациональное знание*. Дело в том, что связь опосредствующей идеи с крайними идеями необходима и обладает очевидностью через сопоставление, подобной очевидности, которая обнаруживается, когда прикладывают аршин то к одному куску сукна, то к другому, чтобы показать их равенство. § 16. Но если связь только вероятная, то суждение приводит лишь к *мнению*.

Т е о ф и л. Только Богу свойственно иметь одни лишь интуитивные познания. Но хотя блаженные души, как бы ни были отделены они от своих грубых тел, и даже *духи*, как бы возвышены они ни были, обладают несравненно более интуитивным познанием, чем мы, и хотя они часто сразу замечают то, что мы находим лишь в результате выводов, потратив на это время и силы, все же они тоже должны встречать на своем пути трудности, так как в противном случае они были бы лишены одного из величайших наслаждений — наслаждения делать открытия. Во всяком случае надо признать, что есть бесконечное

множество истин, которые скрыты от них навсегда или временно и к которым они приходят путем выводов и доказательств, а часто даже путем догадок.

Филалет. В таком случае эти духи являются лишь более совершенными, чем мы, живыми существами, и можно вместе с императором Луны сказать: *«Все так, как у нас»*.

Теофил. Я готов признать это если не полностью, то *по существу* дела, так как виды и ступени совершенства изменяются до бесконечности. Однако основа повсюду одна и та же: это мой *основной принцип*, господствующий во всей моей философии. Неизвестные или неотчетливо известные вещи я представляю себе только по образцу тех, которые нам отчетливо известны. Это делает философию легкой, и, по-моему, так и следует поступать. Но если моя философия наиболее проста в том, что касается основы, то, с другой стороны, она наиболее богата в том, что касается проявлений, так как природа может варьировать их до бесконечности, как она и делает это в действительности с таким изобилием, порядком и красотой, какие только можно представить. Поэтому я думаю, что не существует столь возвышенного духа, над которым не было бы бесконечного множества других, возвышающихся над ним. Однако хотя мы значительно ниже множества разумных существ, но на Земле, где мы занимаем, бесспорно, первое место, мы обладаем преимуществом не чувствовать над собой явного контроля; и при всем нашем неведении мы имеем все же удовольствие не видеть ничего, что превосходит нас. И будь мы тщеславными, мы могли бы сказать вместе с Цезарем, что предпочитаем быть первыми в деревне, чем вторыми в Риме. Впрочем, я говорю здесь только о естественном познании этих духов, а не о их *блаженных видениях* и о сверхъестественном знании, которым Богу благоугодно наделять их.

§ 19. Филалет. Так как каждый пользуется разумом или про себя, или в своих отношениях с другими, то небесполезно высказать некоторые соображения о *четырех видах аргументов*, к которым прибегают обычно люди, чтобы склонить на свою сторону других людей или по крайней мере внушить им некоторое уважение, удерживающее их от возражений. 1) Первый аргумент можно назвать *argumentum ad verecundiam* [473], когда ссылаются на мнения тех, которые приобрели авторитет благодаря своей учености, положению, могуществу или чему-нибудь другому. Действительно, когда кто-нибудь не пасует быстро перед таким аргументом, то мы склонны считать его тщеславным и даже нахальным человеком. § 20. 2) Существует *argumentum ad ignorantiam* [474], когда требуют, чтобы противник либо принял представляемое ему доказательство, либо дал другое, лучшее. § 21. 3) Существует *argumentum ad hominem* [475], когда припирают кого-нибудь к стенке на основании того, что он сам сказал. § 22. Наконец, 4) существует *argumentum ad judicium* [476], когда пользуются доводами, заимствованными из какого-нибудь источника познания или вероятности. Из всех аргументов один только этот подвигает нас вперед и научает чему-нибудь. В самом деле, если из уважения я не осмеливаюсь возражать, или если я не имею ничего лучшего сказать, или если я себе противоречу, то отсюда не следует вовсе, что Вы правы. Я могу быть скромным, невежественным, могу заблуждаться, но и Вы тоже можете заблуждаться.

Теофил. Несомненно, следует проводить различие между тем, что нужно сказать, и тем, что следует признать истинным. Однако, так как можно смело защищать большинство истин, то против мнения, которое нужно скрывать, существует известное предубеждение. Аргумент *ad ignorantiam* хорош в случае презумпции, когда разумно придерживаться известного мнения, пока не будет доказано противное. Аргумент ad hominem имеет то значение, что он показывает, что одно из двух утверждений ложно и что противник так или иначе ошибся. Можно было бы привести еще другие аргументы, которыми пользуются, как, например, тот, который можно было бы назвать ad vertiginem [477], когда рассуждают следующим образом: если не принять этого довода, то мы не имеем никакого средства прийти к достоверности по рассматриваемому вопросу, это признается нелепым. Этот аргумент хорош в известных случаях, как, например, если бы кто-нибудь желал отрицать первоначальные и непосредственные истины вроде той, что ничто не может одновременно быть и не быть, или той, что мы сами существуем [478], так как если бы он был прав, то не было бы никакого способа знать что бы то ни было. Но когда приняли известные принципы и желают их защищать, потому что в противном случае падает вся система некоторого принятого учения, то аргумент этот не имеет решающего значения, так как следует проводить различие между тем, что необходимо для утверждения нашего знания, и тем, что служит основой для принятых

нами взглядов или для нашей практики. Юристы пользуются иногда сходным аргументом для оправдания осуждения или применения пытки к мнимым колдунам на основании показаний других обвиняемых, участвовавших в том же преступлении, говоря: «Если отказаться от этого аргумента, то каким образом мы уличим их?» Относительно уголовных дел некоторые авторы утверждают, что в случаях когда трудно добиться улик, можно считать достаточными и более слабые доводы. Но это не убедительно. Это доказывает только, что следует приложить больше стараний, а вовсе не то, что надо быть легковернее, за исключением особо опасных преступлений, как, например, государственная измена, когда это соображение имеет значение не для того, чтобы осудить человека, но чтобы помешать ему причинить вред. Таким образом, может существовать нечто среднее не между *виновностью* и *невиновностью*, а между *осуждением* и *оправданием* в таких делах, где это допускают закон и обычное право. Подобным аргументом стали с некоторого времени пользоваться в Германии, чтобы оправдать чеканку неполноценной монеты. Действительно, говорят, если строго придерживаться предписанных правил, то нельзя будет чеканить монеты без убытка. Следовательно, должно быть позволено ухудшить качество их. Но, не говоря о том, что следовало бы уменьшить только вес монеты, а не сплав или пробу благородного металла, чтобы затруднить подделку, здесь предполагается необходимым делать то, что вовсе не необходимо. В самом деле, не существует ни повеления свыше, ни человеческого закона, обязывающего чеканить монету тех, кто не имеет рудников, ни возможности получать серебро в слитках. А чеканить монету из монеты — это дурной метод, влекущий, естественно, за собой ухудшение денег. «Но как,— говорят они,— можем мы в таком случае воспользоваться своей *регалией* [479] на чеканку монеты?» Ответ нетруден. Удовольствуйтесь тем, чтобы изготовить небольшое количество хороших денег, даже с незначительной потерей, если Вы думаете, что для Вас так важно видеть свое изображение на монетах, но не присваивайте себе право наводнять мир низкопробной монетой.

§ 23. Ф и л а л е т. Сказав несколько слов об отношении нашего разума к другим людям, займемся немного его отношением к Богу, на основании которого мы проводим различие между тем, что *противно разуму*, и тем что *выше*

разума. К первой группе относится все то, что несовместимо с нашими ясными и отчетливыми идеями; ко второй — всякий взгляд, истинность или вероятность которого нельзя вывести с помощью разума из ощущения или рефлексии. Так, существование многих богов *противно* разуму, а воскресение мертвых *выше* разума.

Т е о ф и л. Я должен сделать некоторые замечания по поводу Вашего определения того, что *выше разума*, по крайней мере если Вы согласуете его с общепринятым значением этого выражения. Мне кажется, что Ваше определение, с одной стороны, слишком широко, а с другой стороны, слишком узко. Если придерживаться его, то всё, чего мы не знаем и чего мы не в состоянии узнать в нашем теперешнем состоянии, окажется выше разума. Так, например, утверждения, что такая-то неподвижная звезда больше или меньше Солнца или что извержение Везувия произойдет в таком-то году, относятся к фактам, значение которых нам недоступно не потому, что они выше разума, а потому, что они недосягаемы для чувств. Мы могли бы отлично высказывать суждения об этом, если бы мы обладали более совершенными органами и имели больше сведений о фактическом положении вещей. Имеются также трудности, которые выше нашего теперешнего разума, но не выше всякого разума. Так, например, на Земле нет астронома, который мог бы вычислить все детали какого-нибудь затмения за время прочтения *«Отче наш»*, не прибегая к бумаге и перу; однако существуют, может быть, духи, для которых это пустяк. Таким образом, все эти вещи могли бы стать известными или доступными нам при помощи разума, если предположить наличие бóльших сведений о них, более совершенных органов и более высокого духа.

Ф и л а л е т. Это возражение теряет силу, если брать мое определение по отношению не только к нашему ощущению или рефлексии, но и к ощущению или рефлексии всякого другого возможного сотворенного духа.

Т е о ф и л. Если Вы понимаете его таким образом, то Вы правы. Но остается тогда другая трудность, а именно что, согласно Вашему определению, нет ничего, что выше разума, так как Бог всегда может дать средства узнать при помощи ощущения и рефлексии любую истину. Действительно, величайшие таинства становятся нам известными благодаря свидетельству Бога, признаваемому нами по *мотивам* веры, на которых основывается наша религия.

А мотивы эти зависят, несомненно, от ощущения и рефлексии. Поэтому вопрос, по-видимому, заключается не в том, могут ли существование какого-нибудь факта или истинность какого-нибудь предложения быть выведены из принципов, которыми пользуется разум, т. е. из ощущения и рефлексии или из внешних и внутренних чувств, а в том, способен ли какой-нибудь сотворенный дух познать, каким образом произошел этот факт или каково *априорное основание* этой истины. Таким образом, можно сказать, что то, что *выше* разума, может стать *известным*, но не может быть *понятым* при помощи сил сотворенного разума, как бы велик и возвышен он ни был. Один только Бог может понять это, подобно тому как он один может это сделать.

Филалет. Это соображение кажется мне верным, и таким именно образом следует понимать мое определение. Это же соображение укрепляет меня также в моем мнении, что хотя противопоставление разума вере пользуется большим авторитетом, но оно неправильно, так как мы должны верить, следуя указаниям разума. Вера есть твердое согласие, а надлежащее, как следует, согласие может быть дано лишь при достаточных основаниях. Таким образом, тот, кто верит, не имея никаких оснований для веры, может любить свои фантазии, но он не ищет истины и не оказывает должного послушания своему божественному наставнику, желающему, чтобы он воспользовался теми способностями, которыми Бог наделил его, чтобы предохранить от заблуждений. Если он вопреки всему находится на правильном пути, то случайно; а если он находится на дурном пути, то по своей вине, за которую он отвечает перед Богом.

Теофил. Я приветствую Ваше требование, чтобы вера основывалась на разуме, в противном случае почему стали бы мы предпочитать Библию Корану или древним книгам браминов? Наши теологи и другие ученые вполне признают это, и благодаря этому мы имеем столь прекрасные книги об истинности христианской религии и столько прекрасных доказательств против язычников и других древних и современных безбожников. Поэтому умные люди всегда считали подозрительными лиц, утверждавших, будто в вопросах веры не следует особенно хлопотать об основаниях и доводах. Это нелепо, если только не думать, что *верить* — это значит бессмысленно повторять затверженное, как это многие делают, и что одним народам

свойственно больше, чем другим. Вот почему, когда некоторые аристотелики XV и XVI вв., представители которых существовали еще долго после этого (как об этом можно судить по письмам покойного Ноде и по Naudaeana) [480], намереваясь защищать две противоположные истины, одну — философскую, а другую — теологическую, то последний Латеранский собор, состоявшийся при Льве X, с полным основанием, как я уже указывал [481], воспротивился этому. Вполне аналогичный спор происходил некогда в Гельмштедте между богословом Даниилом Гофманом и философом Корнелием Мартином [482], но с той разницей, что философ примирял философию с откровением, а теолог отвергал пользу этого. Но герцог Юлий [483], основатель университета, стал на сторону философа. Правда, в наше время одно очень высокопоставленное лицо сказало, что в вопросах веры следует выколоть себе глаза, чтобы ясно видеть, а Тертуллиан заметил где-то [484]: «Это истинно, ибо это невозможно; этому следует верить, ибо это нелепо». Но если намерения лиц, высказывающихся таким образом, благие, то все же их высказывания преувеличены и могут причинить вред. Апостол Павел выражается правильнее, когда он говорит [485], что мудрость Божия — безумие в очах людей, ибо люди судят о вещах только на основании своего чрезвычайно ограниченного опыта и все, что не согласуется с ним, кажется им нелепым. Но такое суждение очень опрометчиво, так как существует бесконечное множество даже естественных явлений, которые мы сочли бы нелепыми, если бы нам о них рассказали, подобно тому как показался нелепым сиамскому королю рассказ о льде, покрывающем наши реки. Но сам порядок природы, не обладая никакой метафизической необходимостью, основывается только на воле Божией, так что он не может нарушаться в силу высших соображений благодати, хотя принимать это следует на основании убедительных доводов, могущих иметь своим источником лишь свидетельство самого Бога. Когда же они должным образом засвидетельствованы, перед ними следует абсолютно преклоняться.

Глава XVIII
О ВЕРЕ И РАЗУМЕ И ИХ ЧЕТКИХ ГРАНИЦАХ

§ 1. Филалет. Будем, однако, придерживаться общепринятого способа выражения и допустим, что в известном смысле можно отличать веру от разума. Но

надо, чтобы объяснили этот смысл и чтобы установили границы, разделяющие эти явления, так как неопределенность этих границ породила, несомненно, долгие споры, а быть может, и причинила большие беспорядки. Во всяком случае очевидно, что, пока мы не установим этих границ, споры будут напрасны, так как в споре о вере приходится пользоваться разумом. § 2. Я нахожу, что всякая секта охотно пользуется разумом, поскольку она рассчитывает получить от него помощь; но, когда разум изменяет, сейчас же поднимается крик, что это дело веры, которая выше разума. Но противник мог бы пользоваться тем же самым приемом, когда стараются убедить его, если только не объяснят, почему это не было позволено ему в совершенно аналогичном как будто случае. Я предполагаю, что разум есть здесь обнаружение достоверности или вероятности предложений, выведенных из знаний, которые мы приобрели, пользуясь нашими естественными способностями, т. е. ощущением и рефлексией, и что вера есть согласие с предложением, основанным на *откровении*, т. е. на указании, полученном необычным путем от Бога, сообщившего его людям. § 3. Но ни один боговдохновенный человек не может сообщить другим людям никакой новой простой идеи, так как он пользуется только словами или другими знаками, пробуждающими в нас простые идеи, которые связала с ними привычка или их сочетание. И какие бы новые идеи ни получил апостол Павел, когда он был вознесен до третьего неба, все, что он мог сказать, заключалось в том, что *«это вещи которых глаз никогда не видел, ухо никогда не слышало, никогда не постигало человеческое сердце»* [486]. Если предположить, что на Юпитере живут существа, имеющие шесть чувств, и что Бог сверхъестественным путем сообщил какому-нибудь человеку идеи этого шестого чувства, то он не сможет пробудить их при помощи слов в душе других людей. Таким образом, следует проводить различие между *первоначальным* и *традиционным* откровением. Первое — это впечатление, полученное духом непосредственно от Бога, и мы не можем поставить ему никаких границ; второе же получается обычным путем человеческого общения и не может дать новых простых идей. § 4. Правда, истины, которые можно открыть разумом, могут быть нам сообщены также традиционным откровением, как, например, если бы Бог захотел сообщить людям геометрические теоремы, но здесь не было бы такой достоверности, как при получении

доказательства их на основании связи идей. Точно так же Ной обладал более достоверным знанием потопа, чем знание, полученное нами из книги Моисея. И таким же образом уверенность того, кто действительно видел, как Моисей писал эту книгу и как он творил чудеса оправдывавшие его боговдохновенность, была больше, чем наша уверенность. § 5. Таким образом, откровение не может идти вразрез с ясной очевидностью разума, так как если даже откровение непосредственно и первоначально, то надо знать с очевидностью, что мы не заблуждаемся, приписывая его Богу, и что мы понимаем смысл его. А очевидность эта не может быть больше очевидности нашего интуитивного познания, и, следовательно, ни одно предложение не может быть признано божественным откровением, если оно противоречит этому непосредственному познанию. В противном случае не было бы разницы между истиной и ложью, не было бы никакого критерия для различения вероятного и невероятного. И нельзя допустить, чтобы от Бога, нашего благого творца, исходили вещи, которые, будучи приняты за истины, перевернули бы основания наших знаний и сделали бы все наши способности бесполезными. § 6. Те же, кто получил откровение не непосредственно, а путем устной или письменной традиции, еще более нуждаются в разуме, чтобы увериться в этом. § 7. Но вещи, которые выше того, что могут обнаружить наши естественные способности, составляют собственное дело веры, как, например, падение восставших ангелов, воскресение мертвых. § 9. Здесь следует только слушать голос откровения. И даже по отношению к вероятным предложениям очевидное откровение должно определять наше сознание вопреки вероятности.

Т е о ф и л. Если Вы признаете верой лишь то, что основывается на так называемых *мотивах достоверности*, и отделяете ее от внутренней благодати, направляющей к ней дух непосредственно, то всё сказанное Вами бесспорно. Но надо признать, что существует много суждений, более очевидных, чем те, которые зависят от этих мотивов. Одни в этом отношении счастливее других, и имеется даже множество людей, которые никогда их не знали и тем более не взвешивали и которые, следовательно, не имели даже того, что могло бы сойти за *мотив вероятности*. Но внутренняя благодать святого духа дополняет это непосредственно и сверхъестественным путем, и это и есть, собственно, то, что теологи называют божественной верой.

Правда, Бог сообщает ее лишь тогда, когда то, во что нужно верить, основано на разуме, так как в противном случае он уничтожил бы средства познать истину и открыл бы простор для фантазерства. Но нет никакой необходимости, чтобы все те, кто имеет эту божественную веру, знали эти основания, и еще менее, чтобы они постоянно имели их перед своими глазами. В противном случае невежды и глупцы никогда не обладали бы, по крайней мере в настоящее время, истинной верой, и точно так же не обладали бы ею даже самые разумные люди, когда, может быть, они более всего нуждались в ней, так как они не могут всегда помнить основания веры. Вопрос о значении разума в теологии очень горячо обсуждался как между социнианами [487] и теми, кого можно назвать католиками в широком смысле слова, так и между реформаторами и евангелистами, как называют предпочтительно в Германии тех, кого некоторые так неудачно именуют лютеранами. Я вспоминаю, что когда-то читал метафизику одного социнианина Штегмана [488] (которого не следует смешивать с Иошуа Штегманом, писавшим против социниан), которая, насколько я знаю, не была еще напечатана. С другой стороны, один саксонский теолог, Кеслер [489], написал «Логику» и несколько других философских трудов специально для опровержения социниан. Можно сказать вообще, что социниане слишком поспешно отвергают все, что не соответствует порядку природы, даже тогда, когда они не могут доказать абсолютной невозможности этого. Но и противники их заходят иногда слишком далеко и доводят таинства до абсурда. Этим они причиняют вред истине, которую стараются защищать, и я был поражен, прочтя однажды в «Summula theologiae» Гоноре Фабри [490] (впрочем, одного из самых ученых членов своего ордена), что в применении к божественным вопросам он (подобно некоторым другим теологам) отрицает такой важный принцип, как положение: *«Вещи, тождественные какой-нибудь третьей вещи, тождественны друг другу»*. Отрицать это — значит невольно играть на руку противникам и лишать всякое рассуждение какой бы то ни было достоверности. Правильнее сказать, что принцип этот неудачно прилагается к религиозным вопросам. Тот же самый автор отвергает в своей философии виртуальные различия, которые скотисты приписывают сотворенным вещам, так как эти различия способны, по его словам, уничтожить принцип противоречия; а когда ему возражают, что в Боге следует признать эти различия, то в ответ он говорит, что это требование веры. Но каким образом вера может требовать чего бы то ни было уничтожающего принцип, без которого теряют свое значение всякое доверие, утверждение или отрицание? Поэтому два одновременно истинных предложения ни в коем случае не могут полностью противоречить друг другу. И если А и С не тождественны, то В, которое тождественно с А, должно быть иным, чем то В, которое тождественно с С. Николай Веделий [491], профессор в Женеве, а затем в Девентере, издал некогда книгу под заглавием «Rationale Theologicum», против которой Иоганн Музей [492], профессор в Иене (город в Тюрингии с евангелическим университетом), написал другую книгу по тому же вопросу, а именно о *значении разума в теологии*. Я припоминаю, что когда-то читал эти книги и заметил, что спор по основному вопросу был осложнен побочными вопросами, как, например, вопросом о том, что собой представляет теологический вывод, и следует ли судить о нем по составляющим его терминам или по способу доказательства его, и, следовательно, был ли прав Оккам или нет, говоря, что знание некоторого вывода остается одним и тем же независимо от способа доказательства его [493]. В этих книгах встречается множество других, еще менее важных мелочей, касающихся только терминов. Однако Музей сам признавал, что принципы, обладающие логической необходимостью, т. е. такие, что противоположное им влечет за собой противоречие, должны и могут надежно употребляться в теологии. Но он с полным основанием отрицал, что достаточно одной физической необходимости (т. е. необходимости, основанной на индуктивном выводе из происходящих в природе явлений или на естественных законах, представляющих, так сказать, установление Бога), чтобы отвергнуть веру в какие бы то ни было чудеса или в таинства, потому что от Бога зависит изменить обычный ход вещей. Так, согласно порядку природы, можно утверждать, что одно и то же лицо не может быть одновременно матерью и девой или что человеческое тело не может быть недоступно чувствам, хотя Бог может сделать обратное тому и другому. Веделий, по-видимому, тоже принимает это различие. Но иногда спорят в отношении некоторых принципов, необходимы ли они логически или только физически. Таков спор с социнианами по вопросу о том, может ли быть умножена субстанция, если

отдельная сущность умножена, и спор с цвинглианами [494] о том, может ли какое-нибудь тело находиться только в одном месте. Но следует признать, что там, где не доказана логическая необходимость, можно в предложении предполагать только физическую необходимость. Но, по-моему, остается один вопрос, который недостаточно исследовали названные мной авторы, а именно следующий: предположим, что, с одной стороны, имеется буквальный текст Священного писания, а с другой стороны, большая вероятность логической невозможности или по крайней мере признанная *физическая невозможность* того, что в нем говорится. Спрашивается, что разумнее: отказаться от буквального смысла или от философского принципа? Имеются бесспорные случаи, когда мы не колеблясь отказываемся от буквы Священного писания, как, например, когда оно наделяет Бога руками и приписывает ему гнев, раскаяние и другие человеческие страсти. В противном случае нужно было бы стать на сторону антропоморфистов или английских фанатиков, полагавших, что Ирод был действительно превращен в лисицу когда Иисус Христос назвал его этим именем. Здесь уместны правила истолкования. Если они не говорят в пользу философского учения ничего, идущего вразрез с буквальным смыслом Писания и если, кроме того, буквальный смысл не приписывает Богу никакого несовершенства или не влечет за собой никакой опасности для дела благочестия, то более надежно и более благоразумно следовать ему. Названные мной два автора спорят еще о затее Кекермана [495], желавшего доказать троицу при помощи разума, как это пытался некогда сделать Раймунд Луллий [496]. Но Музей честно признает, что если бы доказательство автора-реформатора было верным и правильным, то ничего нельзя было бы возразить против этого и что он был бы прав, защищая по этому вопросу, что свет святого духа мог бы быть зажжен философией. Они обсуждали также следующий знаменитый вопрос: могли бы те, кто, не зная откровений Ветхого или Нового завета, умерли, придерживаясь взглядов естественного благочестия, быть спасены таким путем и получить отпущение своих грехов? Известно, что Климент Александрийский, Юстин Мученик и Иоанн Златоуст склонялись до некоторой степени к этому взгляду. Я даже показал когда-то Пеллисону [497], что ряд выдающихся учителей католической церкви не только не осуждали на вечные муки неупорству

ющих протестантов, но и готовы были спасти даже язычников и утверждать, что лица, о которых я только что говорил, могли бы спастись актом душевного *сокрушения*, т. е. раскаяния, основанного на *любви к добру*, в силу которой Бога любят больше всего, ибо его совершенства делают его в высочайшей степени достойным любви. Под влиянием этого люди стараются затем от всего сердца сообразоваться с его волей и подражать его совершенствам, чтобы лучше соединиться с ним; и кажется справедливым, что Бог не может отказать в своем милосердии тем, которые испытывают эти чувства. Не говоря уже об Эразме и Людвике Вивесе, я привел в пример взгляды Диего Пайва д'Андрада [498], очень знаменитого в свое время португальского ученого, бывшего одним из теологов Тридентского собора. Андрада утверждал даже, что те, кто не признает этого, делают Бога в высшей степени жестоким (neque enim, inquit, immanitas deterior illa esse potest) [499] Пелиссон с трудом нашел эту книгу в Париже: так уважаемые в свое время авторы бывают затем совершенно забыты. Это заставило Бейля сказать, что многие цитируют Андрада, лишь полагаясь на слова его противника Хемница [500]. Возможно, что это так, но лично я прочел его, прежде чем сослаться на него. Он прославился в Германии своим спором с Хемницем, так как он писал против этого автора, в пользу иезуитов, и в его книге можно найти некоторые подробности о происхождении этого знаменитого общества. Я заметил, что некоторые протестанты называли андрадовцами тех, кто придерживался его взгляда по рассматриваемому нами вопросу. Были такие авторы, которые написали с разрешения цензуры специальные книги о спасении [души] Аристотеля на основании этих самых принципов [501]. Известны также написанные по латыни книги Коллинза [502] и по-французски монсеньера Ламота ле Вайне по вопросу о спасении [душ] язычников. Но некий Франциск Пуччи [503] зашел в этом вопросе слишком далеко. Блаженный Августин при всей своей учености и проницательности ударился в противоположную крайность, высказавшись даже за осуждение детей, умерших без крещения. Схоластики, по-видимому поступили правильно, не последовав в этом за ним, хотя ряд ученых людей причем некоторые с большими заслугами, но несколько мизантропического взгляда по этому вопросу [504] — желали воскресить названное учение этого отца церкви и придали ему, пожалуй, еще более

резкую форму. Эта точка зрения, может быть, оказала известное влияние на спор между некоторыми слишком пылкими учеными. И когда иезуитские миссионеры в Китае сообщили, что древние китайцы обладали истинной религией своего времени и имели истинных святых и что учение Конфуция не заключает в себе ничего идолопоклоннического или безбожного, то в Риме, по-видимому, поступили правильно, отказавшись осудить на вечные муки один из величайших народов, не выслушав его. Благо нам, что Бог более человеколюбив, чем люди. Я знаю лиц, которые, желая доказать свое рвение суровостью религиозных взглядов, утверждают, что нельзя будет верить в первородный грех, если не разделять их взглядов, но они заблуждаются. И не следует думать, будто те, кто защищает точку зрения спасения язычников и других лишенных обычных средств спасения людей, должны приписывать это одним только силам природы (хотя, может быть, некоторые отцы церкви придерживались этого взгляда), так как можно утверждать, что Бог, вызвав у них своею благодатью акт душевного раскаяния, сообщил им также — реально или потенциально, но всегда сверхъестественным путем — перед их смертью, хотя бы даже в последний смертный час, весь свет веры и весь пыл любви, необходимый для их спасения. И именно таким образом реформаторы объясняют у Веделия взгляды Цвингли[505], высказывавшегося по вопросу о спасении добродетельных язычников столь же недвусмысленно, как и учителя католической церкви. И это учение не имеет ничего общего со специфическим учением пелагиан или полупелагиан[506], от которого, как известно, Цвингли был очень далек. И так как в противоположность пелагианам признают наличие сверхъестественной благодати у всех тех, кто обладает верой (в чем сходятся между собой все три принятых исповедания, за исключением, может быть, последователей Пажона[507]), и даже наличие веры или хотя бы близких к ней душевных движений у детей, получающих крещение, то нет ничего необычайного в том, чтобы признавать это — по крайней мере в смертный час — у добродетельных людей, не имевших счастья быть наставленными обычным способом в христианском вероучении. Но самое мудрое — это ничего не решать в столь мало известных вопросах и довольствоваться общим суждением, что Бог не способен делать ничего, что не было бы полно благости и справедливости: melius est dubitare de occultis, quam littigare de

incertis[508] (Августин, кн. 8, De genesi ad litteram, гл. V).

Глава XIX

О [РЕЛИГИОЗНОМ] ЭКСТАЗЕ (DE L'ENTHOUSIASME)[509]

§ 1. Филалет. О, если бы по воле Божией все теологи и сам Блаженный Августин всегда придерживались указанного Вами учения! Но люди думают, что дух догматизма является признаком их рвения к истине, хотя в действительности верно обратное. Истину любят лишь постольку, поскольку любят исследовать доказательства, показывающие ее такой, как она есть. И кто тороплив в своих суждениях, тот всегда руководится не вполне искренними мотивами. § 2. Одним из обычных мотивов этого рода является стремление к господству; другой мотив, порождающий экстаз (enthousiasme),— известная снисходительность к своим собственным фантазиям. § 3. Экстазом называют недостаток тех, кто воображает себя обладателем непосредственного откровения, не основанным на разуме. § 4. Подобно тому как *разум* (raison) можно назвать естественным откровением, творцом которого, как и творцом природы, является Бог, так *откровение* можно назвать сверхъестественным разумом, т. е. разумом, расширенным новым рядом открытий, исходящих непосредственно от Бога. Но эти открытия предполагают наличие у нас средства, благодаря которому мы можем различать их, а таким средством является разум. Желать устранить его, чтобы дать простор откровению,— все равно что вырвать себе глаза, чтобы лучше увидеть в телескоп спутников Юпитера. § 5. Источником экстаза является тот факт, что путь непосредственного откровения удобнее и короче, чем долгий и тягостный путь рассуждения, который к тому же не всегда приводит к успеху. Во все века встречались люди, у которых меланхолия и набожность в соединении с самомнением порождали убеждение в более тесном общении их с Богом, чем это доступно другим людям. Они думали, что он завещал это своим избранникам, и считали свой народ также избранным. § 6. Они видят в своих фантазиях некое просветление, обладающее божественным авторитетом, а свои намерения выдают за непогрешимое указание свыше, которому они обязаны следовать. § 7. Это убеждение повлекло за собой

значительные следствия и причинило великие бедствия, так как человек действует энергичнее, когда он следует своим собственным импульсам и когда его склонности поддерживают убеждение в божественном авторитете. § 8. Его трудно разубедить в этом, так как эта мнимая, лишенная всяких доказательств достоверность льстит нашему тщеславию и любви ко всему необыкновенному. Фанатики сравнивают свои переживания со зрением и ощущением. Они видят божественный свет, как мы видим в полдень солнечный свет, и не нуждаются для этого в сумерках разума. § 9. Они уверены, потому что уверены, и их убеждение верно, потому что оно твердо: к этому сводится их образный язык. § 10. Но так как существуют два различных восприятия (perception) — восприятие предложения и восприятие откровения, то им можно задать вопрос: где находится ясность? Если она находится в узрении предложения, то зачем нужно откровение? Значит, она должна находиться в ощущении откровения. Но откуда могут они знать, что именно Бог открывает его им и что это не блуждающий огонек, вращающий их в порочном кругу: это откровение, ибо я твердо верю в это, и я верю в это, ибо это откровение? § 11. Что может скорее вовлечь нас в заблуждение, чем выбор воображения в качестве руководителя? § 12. Апостолом Павлом руководило великое рвение, когда он преследовал христиан, и тем не менее он ошибался. § 13. Известно, что у дьявола были свои мученики, и если довольствоваться только силой своего убеждения, то нельзя будет отличить наваждения сатаны от вдохновения святого духа. § 14. Стало быть, именно разум дает познать истинность откровения. § 15. Если бы оно опиралось только на нашу веру, то это был бы тот порочный круг, о котором я только что говорил. Праведники, получавшие откровения от Бога, располагали *внешними знамениями*, убеждавшими их в истинности внутреннего света. Моисей видел купину, горевшую и неопалимую, и слышал из нее голос, а Бог, чтобы еще больше уверить Моисея в его посланничестве, когда отправил его в Египет, чтобы вывести оттуда его собратьев, прибег к чуду превращения жезла в змею. Гедеон был послан ангелом для освобождения израильского народа от ига мидианитян. Однако он потребовал знамения, чтобы убедиться, что это поручение исходило действительно от Бога. § 16. Однако я не отрицаю того, что Бог может иногда просветить дух людей, чтобы дать им понять

некоторые важные истины или побудить их к хорошим поступкам через непосредственное воздействие или содействие святого духа, без каких бы то ни было необычайных знамений, сопровождающих это воздействие. Но в этих случаях у нас есть также разум и Священное писание — два непогрешимых правила для суждения об этих откровениях, так как если они согласуются с названными правилами, то мы во всяком случае ничем не рискуем, рассматривая их как исходящие от Бога вдохновения, хотя, может быть, это и не непосредственное откровение.

Т е о ф и л. Слово «экстаз (enthousiasme)» имело первоначально положительный смысл и, как слово «софизм» означало собственно упражнение в мудрости, так слово «экстаз» обозначало, что в нас находится божество (est Deus in nobis[510]). Сократ утверждал, что некий Бог или демон давал ему внутреннее предупреждение; здесь *экстаз* был как бы божественным инстинктом. Но когда люди стали выдавать свои страсти, фантазии, сновидения и даже свое безумие за нечто божественное, то слово «экстаз» стало означать некоторое душевное расстройство, приписываемое действию какого-то божества, которое, по предположению, находилось в одержимых этим лицах; действительно, гадатели и гадательницы обнаруживали, подобно кумской Сивилле у Вергилия[511], душевное расстройство, когда их Бог овладевал ими. Затем стали приписывать экстаз тем, кто думает без всяких оснований, что их действия исходят от Бога. У того же Вергилия Низ, чувствуя, что какая-то сила толкает его на опасное предприятие, в котором он погибнет вместе со своим другом, предлагает последнему принять участие в нем, обращаясь к нему с такими полными разумного сомнения словами.

> Diine hunc ardorem mentibus addunt
> Euryale, an sua cuique deus sit dira cupido?[512]

И все же он послушался этого инстинкта, хотя и не знал, исходит ли он от Бога или от злополучного желания прославиться. Но если бы он имел удачу, то он, конечно, опирался бы на нее и в других случаях и думал бы, что им руководит какая-то божественная сила. Современные мистики (enthousiastes) тоже думают, что они получили от Бога поучение для своего просветления. Квакеры убеждены в этом, и их первый писатель-теоретик Барклай[513]

утверждает, что они находят в себе некоторый свет, обнаруживающийся сам собой. Но можно ли называть *светом* то, что не дает ничего видеть? Я знаю, что есть люди такого душевного склада, видящие искры и даже нечто более яркое, но этот образ телесного света, обнаруживающийся, когда их умы разгорячены, не дает света уму. Некоторые недалекие люди с возбужденным воображением образуют представления, которых они не имели до того. Они могут говорить прекрасные, на их взгляд, и во всяком случае очень пылкие речи. Они сами восхищаются и заставляют восхищаться других этой многоречивостью, которая сходит за вдохновение. Этим талантом они обязаны большей частью сильному воображению, одушевленному страстью, и счастливой памяти, запомнившей обороты речи пророческих книг, которые они усвоили благодаря чтению или речам других людей. Антуанетта де Буриньон [514] указывала на легкость, с которой она говорила и писала, как на доказательство своей божественной миссии. И я знаю одного одержимого видениями, который в подтверждение своей миссии ссылается на свою способность громко и безостановочно говорить и молиться без устали почти целый день. Есть люди, которые, подвергнув себя ряду жизненных лишений или пережив период меланхолии, наслаждаются затем пленительным душевным миром и покоем, находя в этом столько сладости, что они начинают думать, будто это действие святого духа. Действительно, удовлетворение, находимое нами в созерцании величия и благости Божией, в выполнении воли его и следовании добродетели, есть одна из величайших благодатей Божиих. Но это не всегда благодать, требующая какой-то новой, сверхъестественной помощи, как это утверждают многие из этих людей. Недавно жила одна девица [515], вообще очень благоразумная, но вообразившая в молодости, что она беседует с Иисусом Христом и обручена с ним каким-то особенным образом. Судя по рассказам, ее мать тоже была несколько склонна к мистицизму, но дочь, ставшая на этот путь с ранних лет, зашла в этом отношении гораздо дальше. Ее удовлетворение и ее радость были несказанно велики, в ее поведении обнаруживалось благоразумие, а в ее речах – ум. Но дело зашло так далеко, что она стала принимать письма, адресованные Господу Богу, и отсылала их затем запечатанными, как она их получала, вместе с ответом, который иногда был составлен удачно и всегда разумно. Но под конец она прекратила прием этих писем из

страха наделать слишком много шуму. В Испании она прослыла бы второй святой Терезой. Но поведение людей, имеющих такие видéния, не всегда одинаково. Есть среди них такие, которые пытаются создать секту и даже вызвать беспорядки, и Англия имела горький опыт этого. Когда эти люди действуют от чистого сердца, то их трудно образумить; иногда крах всех их планов оказывает на них отрезвляющее действие, но часто это происходит слишком поздно. Недавно умер один такой человек, считавший себя бессмертным, так как он был очень стар и чувствовал себя хорошо. Не будучи знаком с недавно вышедшей книгой одного англичанина (желавшего доказать, что Иисус Христос снова пришел в мир, чтобы избавить правоверных от телесной смерти), он уже давно придерживался приблизительно тех же самых взглядов. Но когда он почувствовал приближение смерти, то усомнился в религии вообще, так как она не соответствовала его фантазии. Силезец Квирин Кульман [516], ученый и остроумный человек, ставший впоследствии приверженцем двух одинаково опасных учений — мистиков, с одной стороны, алхимиков — с другой, — и наделавший много шуму в Англии, Голландии и даже в Константинополе, отправился под конец в Московию. Вмешавшись здесь в какие-то интриги против властей в правлении Софьи, он был осужден к смерти на костре и умер не как человек, убежденный в том, что он проповедует. Разногласия между этими людьми должны были бы их убедить в том, что их мнимое *внутреннее свидетельство* не божественного происхождения и что для оправдания его нужны другие признаки. Лабадисты, например, расходятся с Антуанеттой. И хотя Вильям Пен [517] намеревался, кажется, во время своего путешествия в Германию, отчет о котором был издан, добиться какого-то единомыслия между теми, кто основывается на этом свидетельстве, но он, по-видимому, не имел в этом успеха. Было бы в самом деле желательно, чтобы добродетельные люди добились согласия между собой и поступали бы единодушно; ничто более этого не было бы способно сделать человеческий род лучшим и более счастливым, но для этого они сами должны были бы быть действительно добродетельными людьми, т. е. делать добро и быть послушными и разумными; между тем тех, кого в настоящее время называют набожными, обвиняют как раз в чрезмерной жестокости, властности, упрямстве. Во всяком случае их разногласия показывают, что их

внутреннее свидетельство нуждается, чтобы поверить ему, во внешнем оправдании и что им нужны чудеса, чтобы иметь право считаться пророками и вдохновенными. Впрочем, возможен один случай, когда эти вдохновения заключили бы в самих себе доказательство, именно если бы они действительно просвещали дух какими-нибудь важными и необыкновенными открытиями в области знания, приобретение которых без всякой посторонней помощи превосходило бы силы человека Если бы знаменитый мужицкий сапожник Яков Бёме, сочинения которого были переведены с немецкого на другие языки под псевдонимом Philosophe Teutonique и действительно содержат в себе великие и прекрасные для человека такого скромного положения вещи, умел делать золото, как в этом убеждены некоторые лица, или если это делал евангелист Иоанн, судя по сочиненному в его честь гимну

> Inexhaustum fert thesaurum
> Qui de virgis fecit aurum,
> Gemmas de lapidibus [518],

то были бы некоторые основания больше верить этому необыкновенному сапожнику. И если бы Антуанетта Буриньон действительно сообщила Бертрану ла Косту [519], французскому инженеру в Гамбурге, те научные сведения, которые он, по его убеждению, получил от нее, как он это отмечает в посвящении ей в книге о квадратуре круга (где, намекая на имена Антуанетты и Бертрана, он называл ее A в теологии, а себя B в математике), то неизвестно было бы что сказать. Но мы не знаем особенно удачных примеров такого рода, так же как и сделанных подобными людьми обстоятельных предсказаний, которые оправдались бы на деле. Пророчества Понятовской, Драбиция и др., приведенные легковерным Комениусом в его «Lux in tenebris» [520] и способствовавшие возникновению беспорядков в наследственных землях императора, оказались ложными, и те, кто поверил им, поплатились за это. Князь Трансильвании Рагоцкий [521] ввязался под влиянием Драбиция в польскую авантюру, где он потерял свою армию, что под конец стоило ему потери владений и жизни. А бедный Драбиций спустя много времени, 80 лет от роду, был под конец казнен по повелению императора. Однако я не сомневаюсь, что и в настоящее время есть люди, которые — совсем некстати при теперешних беспорядках в Венгрии - воскрешают эти предсказания, не принимая

во внимание того, что эти мнимые пророки говорили о современных им событиях. В этом они уподобляются тому автору, который издал после бомбардировки Брюсселя [522] листовку, содержащую отрывок из книги Антуанетты, не желавшей посетить этот город, так как (если память мне не изменяет) ей приснилось, что он охвачен пожаром; но эта бомбардировка произошла много лет спустя после ее смерти. Я знал одного человека, который во время войны, закончившейся Нимвегенским миром [523], отправился во Францию и надоедал там де Монтозье и де Помону [524] рассуждениями об основательности предсказаний, опубликованных Комениусом. Мне кажется, что он счел бы самого себя вдохновенным, если бы ему пришлось делать эти предположения в эпоху, подобную нашей. Это показывает не только неосновательность, но и опасность этих фантазий. История полна рассказов о пагубных результатах ложных или плохо понятых прорицаний, как это можно видеть по ученой и остроумной диссертации de officio viri boni circa futura contingentia [525], опубликованной некогда покойным Якобом Томазием [526], знаменитым лейпцигским профессором. Правда, эти фантазии иногда имеют благие результаты и служат великим делам, так как Бог может воспользоваться заблуждением, чтобы установить или сохранить истину. Но я не думаю, чтобы нам было легко разрешено пользоваться благочестивым обманом для благой цели. Что же касается религиозных догматов, то мы не нуждаемся в новых откровениях; достаточно, если нам предлагают ведущие к спасению правила жизни, чтобы мы были обязаны следовать им, пусть даже тот, кто предлагал их, не делал никаких чудес. И хотя Иисус Христос имел в своем распоряжении достаточное количество чудес, он все же иногда отказывался делать их в угоду испорченному племени, требовавшему знамений, когда он проповедовал только добродетель и то, чему учили уже естественный разум и пророки.

Глава XX
О ЗАБЛУЖДЕНИИ

§ 1. Ф и л а л е т. Потолковав о всех способах познать или угадать истину, скажем еще несколько слов о наших заблуждениях и ошибочных суждениях. Из того, что между людьми имеется столько разногласий, видно, что они

должны часто ошибаться. Причины этого можно свести к следующим четырем моментам: 1) недостаток доказательств, 2) недостаточное умение пользоваться ими, 3) недостаток желания пользоваться ими, 3) неверные правила вероятности. § 2. Когда я говорю о недостатке доказательств, то я имею в виду и те доказательства, которые можно было бы найти, если иметь для этого средства и возможности, но чаще всего мы этим не располагаем. В таком положении находятся люди, жизнь которых проходит в добывании средств к существованию. Они также не знают о том, что происходит в мире, как не может ломовая лошадь, ездящая всегда по одной и той же дороге, познакомиться с географией страны. Им нужны были бы знание языков, чтение, общение с различными людьми, наблюдение природы и научные опыты. § 3. Но так как все это несовместимо с положением большинства людей, то неужели они должны руководствоваться на пути к счастью и несчастью только слепым случаем? Неужели они должны полагаться на ходячие мнения и на признанные в данной стране авторитеты даже в вопросе о своем вечном блаженстве или гибели? Неужели человек может быть обречен на вечные муки только потому, что он родился в такой-то стране, а не в другой? Следует, однако, признать, что никто не бывает настолько поглощен заботами о средствах к существованию, чтобы не иметь вовсе времени подумать о своей душе и познакомиться с религиозными вопросами, если он обратит на это такое же внимание, как на менее важные вещи.

Т е о ф и л. Предположим, что люди не всегда в состоянии научиться сами и что, не будучи в состоянии отказаться в известных пределах от заботы о средствах к существованию для их семьи, чтобы исследовать трудные истины, они вынуждены следовать принятым у них взглядам. Надо все же полагать, что у тех лиц, которые обладают истинной религией, не имея доказательств ее, внутренняя благодать возмещает недостаток мотивов для веры. И как я уже сказал, любовь также повелевает нам думать, что для лиц с доброй волей, выросших в густом мраке опаснейших заблуждений, Бог делает, хотя, может быть, неизвестным нам способом, все то, что требуется его благостью и его справедливостью. В католической церкви имеются одобренные повествования о лицах, которые были специально воскрешены, чтобы не быть лишенными средств спасения. Но Бог может помогать душам, не

прибегая к столь великому чуду, путем внутреннего воздействия святого духа. И для человеческого рода радостно и утешительно то, что для получения благодати Божией достаточно одной только доброй, но искренней и серьезной воли. Я согласен с тем, что и этой доброй воли нельзя иметь без благодати Божией, поскольку всякое естественное или сверхъестественное добро исходит от него. Но все же хорошо, что достаточно иметь только волю и нет более легкого и более разумного условия, которое Бог мог бы потребовать.

§ 4. Ф и л а л е т. Есть люди, достаточно *состоятельные*, чтобы обладать всеми удобствами, необходимыми для разъяснения их сомнений; но они отвращаются от этого различными искусственными препятствиями, которые легко понять, не перечисляя их здесь. § 5. Я лучше поговорю о тех, которые не умеют использовать имеющиеся у них, так сказать, под рукой доказательства и которые не способны удержать в памяти длинный ряд выводов или взвесить все обстоятельства. Есть люди одного только силлогизма, и есть люди двух только силлогизмов. Здесь не место разбирать, происходит ли это несовершенство от естественного различия между самими душами или органами, или же оно зависит от недостатка упражнений, совершенствующих природные способности. С нас здесь достаточно, что оно существует и что, стоит только перейти из Вестминстерской палаты или из биржи в богадельню или в сумасшедший дом, чтобы убедиться в этом.

Т е о ф и л. Не одни только бедняки нуждаются в этих удобствах. Есть богачи, испытывающие бо́льшие лишения, чем они, так как эти богачи требуют слишком многого и добровольно подвергают себя своего рода нужде, препятствующей им заниматься важными вопросами. Примеры играют при этом большую роль. Мы стараемся подражать окружающим нас людям, и мы вынуждены это делать, если не хотим прослыть строптивыми, и благодаря этому мы легко становимся похожими на них. Очень трудно угождать одновременно разуму и господствующим обычаям. Что касается лиц с недостатком способностей, то их, может быть, меньше, чем это думают. По моему мнению, здравого смысла вместе с прилежанием может хватить для всего того, что не требует особой сообразительности. Я говорю: здравого смысла, так как я не думаю, чтобы Вы требовали исследования истин от обитателей сумасшедшего дома. Правда, многие из них могли бы вернуться оттуда,

если бы мы знали средства для этого, и, каково бы ни было изначальное различие между нашими душами (а, на мой взгляд, такое различие действительно существует), все же каждая из них могла бы продвинуться настолько же, как и всякая другая (но, может быть, не так быстро), если бы ею руководили как следует.

§ 6. Филалет. Есть иного рода люди, которым недостает только воли. Необузданная страсть к удовольствиям, постоянная забота о своем богатстве, общая леность или вялость и особенное отвращение к занятиям и размышлениям мешают им думать серьезно об истине. Есть даже такие люди, которые боятся, чтобы беспристрастное исследование не оказалось неблагоприятным для взглядов, всего более соответствующих их предрассудкам и их целям. Известны примеры лиц, не желающих прочесть письмо, которое, как они предполагают, содержит в себе дурные известия, а многие люди избегают производить расчеты или знакомиться с состоянием своих денежных дел из страха узнать то, чего они никак не хотели бы знать. Есть люди, получающие огромные доходы и тратящие их целиком на телесные нужды, не думая о способах усовершенствования души. Они много внимания уделяют тому, чтобы показываться всегда в чистом и блестящем наряде, и легко переносят, что душа их покрыта грязными лохмотьями предубеждений и заблуждений и что нагота, т. е. невежество, проглядывает сквозь эти тряпки. Не говоря уже об интересах загробной жизни, они не менее пренебрегают тем, что им важно знать в теперешней жизни. И как это ни странно, часто те, кто считает власть и авторитет следствием своего рождения или своего богатства, беззаботно предоставляют их людям более низкого происхождения, но более знающим, чем они; слепых всегда будут водить зрячие, не то они упадут в яму, и нет худшего рабства, чем рабство людей, лишенных разума.

Теофил. Нет более явного доказательства небрежного отношения людей к своим истинным интересам, чем беззаботное отношение — и в теории и на практике — к тому, что нужно для здоровья, одного из наших величайших благ. И хотя знатные люди испытывают дурные последствия этого пренебрежения столько же или даже больше, чем другие люди, они все же не отказываются от него. Что касается вопроса о вере, то многие рассматривают мысль, которая могла бы заставить их заняться исследованием, как дьявольское наваждение, для преодоле-

ния которого, по их мнению, лучше всего устремлять свои помыслы совсем в другую сторону. Люди, любящие только удовольствия или предпочитающие какое-нибудь одно занятие, обычно пренебрегают всеми другими делами. Игрок, охотник, пьяница, развратник и даже любитель безделушек могут потерять свое состояние и положение из-за нежелания вести какой-нибудь процесс или поговорить с каким-нибудь влиятельным лицом. Есть люди, похожие на императора Гонория, который, когда ему сообщили о гибели Рима, подумал, что речь идет о его курице, носившей то же имя, и это огорчило его больше, чем действительное событие [527]. Было бы желательно, чтобы власть имущие обладали соответствующими познаниями; если они не обладают детальным знанием наук, искусств, истории, языков, то достаточно было бы здравого и зрелого суждения и знания вещей, одновременно значительных и общих,— словом, summa rerum [528]. И подобно тому как император Август имел краткую опись всех средств и потребностей государства, которую он называл breviarium imperii [529], можно было бы составить краткую опись интересов человека, которая заслуживала бы названия enchiridion sapientiae [530], если бы люди желали заботиться о том, что для них важнее всего.

§ 7. Филалет. Наконец, большинство наших заблуждений происходит из-за ложных оценок вероятности, которыми руководятся, либо отсрочивая свое решение вопреки очевидным основаниям в пользу его, либо принимая его вопреки вероятности противоречащего ему основания. Эти ложные оценки состоят: 1) в сомнительных выражениях, принятых за принципы; 2) в допущенных гипотезах; 3) в преобладающих страстях или склонностях; 4) в авторитете [531]. § 8. Мы судим обыкновенно об истине в соответствии с тем, что мы считаем бесспорными принципами, и это заставляет нас пренебрегать свидетельствами других людей и даже свидетельствами наших чувств, когда они противоречат или кажутся противоречащими этим принципам. Но прежде чем так уверенно полагаться на них, следовало бы их исследовать с исчерпывающей точностью. § 9. Дети усваивают от своих родителей, кормилиц, наставников и других окружающих лиц выражения, которые, укоренившись, становятся священными, как какие-то *урим и туммим* [532], самим Богом вложенные в душу. § 10. Мы с трудом выносим то, что идет вразрез с *изречениями этого внутреннего оракула,* и легко

усваиваем величайшие нелепости, находящиеся в согласии с ними. Это видно по крайнему упорству, с каким различные люди придерживаются, точно символов веры, диаметрально противоположных мнений, хотя очень часто они одинаково нелепы. Возьмите какого-нибудь здравомыслящего человека, убежденного, однако, в том принципе, что *следует верить тому, чему верят в его церковной общине*, как этому учат в Виттенберге или в Швеции. С какой легкостью он примет учение о *пресуществлении* и поверит, что одна и та же вещь есть одновременно плоть и хлеб!

Теофил. Вы, по-видимому, недостаточно знакомы со взглядами евангелистов, признающих реальное присутствие тела Господня в причастии. Они уже множество раз объясняли, что не признают пресуществления в хлебе и вине плоти и крови Иисуса Христа и еще менее признают, что одна и та же вещь есть одновременно плоть и хлеб. Они учат только тому, что, приобщаясь к видимым символам, мы приобщаемся невидимым и сверхъестественным образом к телу Спасителя, хотя оно и не находится в хлебе. И допускаемое ими присутствие следует понимать не в локальном или, так сказать, пространственном смысле, т. е. как определяемое размерами присутствующего тела; таким образом, их не касается все то, что чувства могут противопоставить этому. И чтобы показать, что возражения, идущие от разума, их тоже вовсе не касаются, они заявляют, что то, что они понимают под субстанцией тела, не есть его протяжение или размеры. И они без труда допускают, что преславное тело Иисуса Христа сохраняет известное ограниченное (в обыкновенном смысле), но подобающее его положению присутствие в том возвышенном месте, где оно находится, и оно совершенно отличается от того сакраментального присутствия, о котором идет здесь речь, или того чудодейственного его присутствия, с помощью которого он управляет церковью и благодаря которому он хотя и не вездесущ, подобно Богу, но находится там, где он хочет быть. Таковы взгляды наиболее умеренных евангелистов, и, следовательно, чтобы показать нелепость их учения, надо было бы доказать, что вся сущность тела заключается только в протяжении и в том, что измеряется им, а этого, насколько я знаю, никто еще не доказал. Вопрос этот не представляет, таким образом, трудности для реформаторов — последователей галликанского и бельгийского вероисповеданий [533], для

сторонников заявления Сандомирского собора [534], представленного лицами двух исповеданий, августанского и гельветического, в соответствии с саксонским исповеданием, и предназначавшимся для Тридентского собора, для последователей исповедания веры реформаторов, явившихся на Торнское собрание [535], созванное под покровительством польского короля Владислава, и для [сторонников] учения, установленного Кальвином и Безом, заявившими самым ясным и настойчивым образом, что символы дают действительно то, что они представляют, и что мы становимся причастными к самой субстанции тела и крови Христовых. А Кальвин, опровергнув тех, кто довольствуется метафорическим причастием в мыслях или в единении веры, прибавляет к этому, что нет таких сильных высказываний в пользу признания реальности присутствия, под которыми он не был бы готов подписаться, если только устранить все, что ограничивает присутствие определенным местом или размером. Таким образом, по существу его учение, по-видимому, совпадает с учением Меланхтона [536] и даже Лютера (как это утверждает сам Кальвин в одном из своих писем), за исключением того, что кроме восприятия символов, которым довольствуется Лютер, он требует еще (в качестве условия причастия) веры, для того чтобы удалить недостойных. Я нашел столь положительные высказывания Кальвина по вопросу о реальном причастии в сотнях мест его работ и даже в его частных письмах, где он не нуждался ни в каких уловках, что я не вижу оснований заподозрить его в хитрости.

§ 11. Филалет. Я прошу у Вас прощения, если я рассуждал об этих людях на основании ходячих взглядов. Я вспоминаю теперь, что весьма ученые теологи англиканской церкви придерживались этого учения о реальном причастии. Но от установленных принципов перейдем к гипотезам, получившим признание. Лица, считающие, что это только гипотезы, тем не менее часто горячо защищают их почти как достоверные принципы, не принимая в расчет вероятность противоположных точек зрения. Для какого-нибудь ученого профессора было бы невыносимо видеть, как его 30- или 40-летний авторитет, приобретенный усиленными бдениями, поддерживаемый обилием слов его греческой и латинской речи, подкрепляемый всеобщей традицией, а также почтенной бородой, был опрокинут в одно мгновение неким новичком,

который отверг бы его гипотезу. Все аргументы, которые можно привести, чтобы убедить его в ложности его гипотезы, так же мало подействуют на него, как безуспешны были усилия Борея [537] заставить путника сбросить свой плащ, в который он закутывался тем крепче, чем сильнее дул ветер.

Теофил. Действительно, коперниканцы убедились на примере своих соперников, что гипотезы, даже признанные таковыми, защищаются тем не менее с большой горячностью. И картезианцы не менее категоричны со своими желобчатыми частицами и шариками второго элемента [538], чем если бы это были теоремы Евклида. По-видимому, рвение, с каким мы защищаем свои гипотезы, является лишь результатом нашего страстного желания заставить уважать себя. Правда, люди, осудившие Галилея, думали, что неподвижность Земли более чем гипотеза, так как они считали это согласным со Священным писанием и с разумом, но впоследствии убедились в том, что во всяком случае разум не может служить опорой этого суждения. Что же касается Священного писания, то патер Фабри [539], пенитенциарий святого Петра, превосходный теолог и философ, издавший в самом Риме «Апологию наблюдений Евстахия Дивини» [540] (знаменитого оптика), не побоялся заявить, что в Священном писании говорится об истинном движении Солнца только в предварительном смысле и если бы учение Коперника оказалось истинным, то нетрудно было бы объяснить его, подобно следующему месту из Вергилия: «Terraeque urbesque recedunt» [541].

Однако в Италии, в Испании и даже в наследственных землях императора по-прежнему продолжают запрещать учение Коперника, к великому ущербу этих народов, которые могли бы сделать прекраснейшие открытия, если бы они пользовались разумной и философски обоснованной свободой.

§ 12. Филалет. В самом деле, господствующие страсти являются, по-видимому, как Вы говорите, источником пристрастия к гипотезам, но они имеют еще большую власть. Никакие вероятности, даже самые правдоподобные, не заставят купца и честолюбца заметить свою несправедливость, а влюбленный с величайшей легкостью позволяет обмануть себя своей возлюбленной, так как *мы склонны верить тому, чего мы желаем,* и, согласно замечанию Вергилия, qui amant ipsi sibi somnia fingunt [542].

Благодаря этому пользуются двумя способами, чтобы *уклониться от самых явных вероятностей,* когда они идут вразрез с нашими страстями и нашими предрассудками. § 13. Первый способ заключается в предположении, что в выдвигаемом против нас доводе может скрываться какой-нибудь обман. § 14. А второй — в предположении, что мы могли бы выдвинуть столь же сильные или даже более сильные доводы, чтобы разбить нашего противника, если бы мы имели для этого благоприятные условия, необходимое умение или помощь. § 15. Эти способы не дать убедить себя иногда хороши, но, когда вопрос достаточно хорошо выяснен и все принято в расчет, они представляют собой софизмы, так как после всего этого мы можем узнать, на какой стороне находится вероятность. Так, нет никаких оснований сомневаться в том, что живые существа были созданы скорее движениями, которыми руководила некая разумная движущая сила, чем случайным соединением атомов, подобно тому как нет никого, кто хоть сколько-нибудь усомнился бы в том, собраны ли типографские знаки, образующие связное рассуждение, рукою внимательного человека или расположились так в результате беспорядочного смешения. Поэтому я думаю, что в этих случаях не в нашей власти медлить с согласием, но мы можем поступить так, когда вероятность менее очевидна, довольствуясь при этом даже более слабыми доказательствами, лучше соответствующими нашим склонностям. § 16. Мне кажется практически невозможным, чтобы кто-нибудь склонялся в ту сторону, где он находит меньше вероятности. Ведь восприятие, познание и согласие не произвольны, подобно тому как не от меня зависит видеть или не видеть соответствие двух идей, когда моя мысль устремлена на них. Однако мы можем добровольно приостановить свои исследования; в противном случае незнание или заблуждение не могли бы ни в коей мере считаться грехом. В этом и обнаруживается наша свобода. Правда, в безразличных случаях мы принимаем ходячие взгляды или мнения первого встречного, но в вопросах, касающихся нашего счастья или несчастья, дух старается взвешивать более серьезно вероятности, и я думаю, что в этом случае, т. е. когда мы относимся внимательно к делу, выбор той или другой стороны, если между ними обнаруживается вполне явное различие, зависит не от нас и наше согласие определяется большей вероятностью.

Теофил. По существу я того же мнения, и мы

достаточно выяснили этот вопрос в наших предыдущих беседах, когда говорили о свободе. Я показал тогда, что мы никогда не верим в то, чего желаем, но [верим] в то, что видим наиболее отчетливо, и тем не менее мы можем заставить себя косвенным образом верить в то, чего мы желаем, отвратив внимание от неприятного предмета и занявшись другим предметом, который нам нравится. Благодаря этому, останавливаясь дольше на доводах в пользу желательного решения, мы под конец начинаем считать его наиболее правдоподобным. Что касается безразличных для нас мнений, которые мы принимаем по ничтожным основаниям, то это происходит потому, что, не замечая почти ничего противящегося этому, мы находим, что мнение, которое представляют нам в благоприятном свете, превосходит настолько же, и даже больше, противоположный взгляд, в пользу которого ничто не говорит в нашем восприятии, как если бы с обеих сторон имелось множество доводов. Действительно, разница между 0 и 1 или между 2 и 3 столь же велика, как и между 9 и 10, и мы замечаем это преобладание, не думая об исследовании, которое все же было бы необходимо для составления суждения, но к которому нас здесь ничто не побуждает.

§ 17. Филалет. Последняя ложная мера вероятности, которой я хочу коснуться,— это *плохо понятый авторитет*, удерживающий в невежестве и заблуждении больше людей, чем все прочее, вместе взятое. Сколько на свете людей, у которых нет других оснований для их убеждения, чем мнения, разделяемые их друзьями, или людьми их профессии, или их единомышленниками, или их соотечественниками! Известное учение было одобрено почтенной древностью; дошло до меня с легитимацией прежних веков; другие люди придерживаются его; поэтому, принимая его, я гарантирован от заблуждения. Но принимать взгляды, руководствуясь такими правилами, не более надежно, чем делать свой выбор, бросая монету на орла или решку. Все люди подвержены заблуждению, но помимо этого если бы мы могли видеть тайные побуждения, влияющие на ученых и на вожаков партий, то, думаю я, мы часто нашли бы что угодно, только не чистую любовь к истине. Во всяком случае нет столь нелепого мнения, которого нельзя было бы принять на этом основании, так как нет такого заблуждения, которое не имело бы своих сторонников.

Теофил. Следует, однако, признать, что во многих случаях нельзя не склониться перед авторитетом. Блаженный Августин составил по этому вопросу интересную книгу «De utilitate credendi» [543], которую стоит прочесть. Что же касается общепринятых взглядов, то они имеют в свою пользу нечто похожее на то, на чем основываются у юристов так называемые *презумпции*. И хотя мы не обязаны следовать им всегда без доказательств, но, с другой стороны, мы не вправе искоренять их в уме других людей, не имея доказательств противоположного. Нельзя ничего изменять без оснований. После того как покойный Николь [544] выпустил свою книгу о церкви, много спорили по вопросу о *доказательстве от большинства* сторонников какого-нибудь взгляда; но все, что можно извлечь из этого доказательства, когда приходится признать какое-нибудь основание, а не засвидетельствовать какой-либо факт, можно свести к только что сказанному мною. И подобно тому как сто лошадей не могут бежать быстрее, чем одна лошадь, хотя они могут тащить бóльшую тяжесть, так и сто человек не имеют в этом отношении больше значения, чем один человек. Они не могут идти более правильным путем, но они добьются бóльших результатов; они не могут составить более правильных суждений, но они могут доставить больше материала для обсуждения. Это и выражает пословица «Plus vident oculi quam oculus» [545]. Это можно наблюдать на собраниях, где действительно излагается множество соображений, которые, может быть, ускользнули бы от одного или двух людей, но зато мы часто рискуем остановиться не на лучшем решении, заключая на основании всех этих соображений, если нет умных людей, способных разобраться в них и взвесить их. Поэтому некоторые благоразумные католические теологи, понимая, что авторитет церкви, т. е. авторитет людей, занимающих наиболее высокое положение и поддерживаемых большинством, не может быть надежным в теоретических вопросах, свели его только к простому засвидетельствованию фактов под названием традиции. Такова была точка зрения англичанина Генри Холдена [546], доктора Сорбонны, автора книги под заглавием «Анализ веры», где он, следуя принципам «Commonitorium» Винцента де Лерино [547], утверждает, что в церкви нельзя принимать новых решений и что всё, что могут сделать собравшиеся на собор епископы,— это засвидетельствовать факт учения, принятого в их епархиях. Принцип этот кажется правильным,

пока остаешься в сфере общих положений. Но когда переходишь к фактам, то оказывается, что в различных странах издавна придерживаются различных взглядов и что даже в одной и той же стране переходили от одних взглядов к другим, прямо противоположным, вопреки агрументам Арно, направленным против незаметных изменений. А кроме того часто не ограничивались одним засвидетельствованием фактов, а присоединяли к этому и суждения. Таково же по существу мнение Гретсера[548], ученого баварского иезуита, автора другого «Анализа веры», одобренного теологами его ордена; он утверждает, что церковь может высказаться по спорным вопросам, вводя новые догматы, так как ей обещана помощь святого духа. Но чаще всего эту точку зрения стараются скрывать, особенно во Франции, словно церковь занимается только разъяснением уже установленных учений. Но разъяснение — это либо уже принятое положение, либо новое положение, которое думают вывести из принятого учения. Практика чаще всего расходится с первым толкованием; что же касается второго толкования, то чем может быть устанавливаемое новое положение, как не новым догматом? Однако я против того, чтобы в религиозных вопросах относились с пренебрежением к древности. И, по-моему, можно даже утверждать, что Бог предохранял до сих пор подлинно вселенские соборы от всякого заблуждения, противного учению о спасении. Вообще партийные предубеждения — это довольно странная вещь. Я знал людей, горячо защищавших какое-нибудь мнение только потому, что оно было принято их корпорацией, или даже только потому, что оно противоречило взглядам человека, придерживавшегося религии или принадлежавшего к нации, которых они не любили, хотя рассматриваемый вопрос не имел почти никакого отношения к религиозным или национальным интересам. Они, может быть, не знали подлинного источника своего рвения, но я замечал, что при первом известии о том, что такой-то написал то-то, они начинали рыться в библиотеках и возбуждать свои животные духи, чтобы найти доводы для его опровержения. Это часто практикуется также при защите тезисов в университете, когда стараются отличиться в борьбе со своими противниками. Но что сказать об учениях, которые проповедуются в символических книгах какой-нибудь секты — даже среди протестантов — и которые часто должно принимать под присягой? Некоторые полагают, что

это означает у нас только обязанность признавать то, что эти книги или шаблоны учений заимствуются из Писания; другие же высказываются против такого толкования. В католических религиозных орденах не довольствуются установленными церковью учениями, а предписывают более тесные границы для тех, что занимается преподаванием. Примером могут служить положения, которые генерал иезуитов Клавдий Аквавива[549] (если я не ошибаюсь) запретил преподавать в их школах. Скажу мимоходом, что было бы хорошо составить систематический сборник положений, принятых и отвергнутых соборами, папами, епископами, настоятелями, факультетами,— это пригодилось бы для истории церкви. Можно проводить различие между понятиями «преподавать» и «придерживаться некоторого взгляда». Нет в мире такой клятвы или такого запрета, который мог бы заставить человека неизменно оставаться при данном мнении, так как убеждения сами по себе непроизвольны; но он может и должен воздерживаться от преподавания учения, считающегося опасным, если только к этому его не обязывает совесть. В этом последнем случае человек должен высказаться чистосердечно и оставить свое место, если ему было поручено преподавание, предполагая, конечно, что он может это сделать, не подвергаясь крайней опасности; в последнем случае он может быть вынужден уйти, не поднимая шума. Я не вижу другого способа примирить права общества и индивида: первое должно препятствовать тому, что оно считает дурным, а второй не может уклоняться от обязанностей, налагаемых на него совестью.

§ 18. Ф и л а л е т. Это противоречие между обществом и индивидом и даже между взглядами различных партий неизбежно. Но часто эти противоречия оказываются мнимыми и заключаются только в различных формулировках. Но все-таки я должен сказать, воздавая справедливость человеческому роду, что вовсе нет столько заблуждающихся людей, как это обычно предполагают, не потому, что я думаю, будто они придерживаются истины, но потому, что у них абсолютно нет положительного взгляда относительно учений, которые вызывают такой шум. Ничего не исследуя и не имея даже элементарного представления о рассматриваемом вопросе, они решаются пристать к своей партии, подобно солдатам, не рассуждающим относительно того, что они защищают. И если жизнь

какого-нибудь человека показывает, что у него нет никакого искреннего взгляда на религию, то достаточно, если он держит наготове руку и язык для охраны принятых взглядов, чтобы заслужить одобрение тех, кто может оказать ему покровительство.

Т е о ф и л. Справедливость, воздаваемая Вами человеческому роду, не очень лестна для него; и людей легче простить, если они искренне придерживаются своих взглядов, чем если они под влиянием интересов притворяются убежденными в них. Однако, может быть, в их делах больше искренности, чем Вы, по-видимому, предполагаете. Ведь они могли, ничего не понимая в вопросе, прийти к какой-то *скрытой вере,* подчиняясь безотчетно и иногда слепо, но чаще всего добросовестно суждению других людей, авторитет которых они раз и навсегда признали. Правда, получаемая ими от этого выгода способствует такому подчинению, но это нисколько не мешает тому, что под конец у них складывается собственное мнение. В католической церкви довольствуются приблизительно такой скрытой верой, так как в ней нет, пожалуй, основанного на откровении догмата, который признавался бы абсолютно *основным* и считался бы *необходимым* necessitate medii [550], т. е. вера в который являлась бы абсолютно необходимым для спасения условием. Все догматы необходимы так называемой necessitate praecepti [551], необходимостью повиноваться церкви и уделять должное внимание тому, что преподается в ней, — все это под страхом смертного греха. Но такая необходимость, по мнению наиболее сведущих учителей этой церкви, требует только разумного послушания и абсолютно не принуждает к согласию. Кардинал Беллармин [552] думал даже, что нет ничего лучше этой детской веры, подчиняющейся установленному авторитету, и он с одобрением рассказывал о хитрости одного умирающего, обманувшего дьявола следующим кругом [рассуждения], который он часто повторял: «Я верую во все то, во что верует церковь. Церковь верует в то, во что я верую».

Глава XXI

О РАЗДЕЛЕНИИ НАУК

§ 1. Ф и л а л е т. Вот мы у конца нашего пути, выяснив все операции разума. Не наша задача — заниматься частностями нашего познания. Однако, прежде чем

кончить, может быть, было бы уместно сделать общий обзор его, рассмотрев разделение наук. Все, что может войти в сферу человеческого разумения, есть либо природа вещей самих по себе, либо человек в качестве деятеля, стремящегося к своей цели, и в особенности к своему счастью, либо, наконец, способы, с помощью которых приобретается и сообщается знание. Таким образом, *науки* можно разделить на три разряда. § 2. Первый разряд — это *физика,* или естественная философия, охватывающая не только тела и их свойства, как число, фигура, но еще и духов, даже Бога и ангелов. § 3. Второй — это *практическая философия,* или *мораль,* указывающая способы получения хороших и полезных вещей и ставящая себе целью не только познание истины, но и практическое осуществление того, что справедливо. § 4. Наконец, третий — это *логика,* или наука о знаках, так как λόγος означает «слово». А мы нуждаемся в *знаках* наших идей, чтобы иметь возможность сообщать друг другу свои мысли, а также чтобы отмечать их для своего собственного употребления. И может быть, если бы по тщательном и отчетливом рассмотрении заметили, что последняя группа наук имеет дело с идеями и словами, то мы имели бы логику и критику, отличные от тех, которые нам были известны до сих пор. Эти три разряда — физика, мораль и логика — представляют собой как бы три большие самостоятельные области интеллектуального мира, совершенно отделенные друг от друга.

Т е о ф и л. Это разделение славилось уже у древних, так как под логикой они, подобно Вам, понимали все то, что относится к словам и к объяснению наших мыслей, artes dicendi [553]. Однако в этом есть своя трудность, так как наука о рассуждении, составлении суждения, изобретении, по-видимому, очень отлична от знания этимологии слов и словоупотребления, которое есть нечто неопределенное и произвольное. Кроме того, объясняя слова, приходится делать экскурс в область самих наук, как это видно по словарям; с другой же стороны, нельзя заниматься науками, не давая в то же время определения терминов. Но главная трудность предлагаемого Вами разделения наук — в том, что каждая часть здесь как будто поглощает целое. Во-первых, мораль и логика входят в физику, понимаемую столь общим образом, как Вы это делаете. В самом деле, говоря о духах, т. е. о субстанциях, обладающих разумом и волей, и давая исчерпывающее

объяснение разума, Вы должны включить сюда всю логику. А при объяснении в учении о духах того, что относится к воле, придется говорить о добре и зле, о счастье и несчастье, и от Вас только будет зависеть развить настолько это учение, чтобы включить в него всю практическую философию. Зато, с другой стороны, все может войти в практическую философию, поскольку она служит для нашего счастья. Вы знаете, что теология с полным основанием считается практической наукой, и таковы же юриспруденция и медицина. Таким образом, учение о человеческом счастье или о добре и зле должно поглотить все эти познания, когда захотят объяснить в достаточной мере все средства, ведущие к цели, которую ставит себе разум. Так, Цвингер включил всё в свой «Методический обзор человеческой жизни», испорченный Бейерлинком [554], расположившим материал в алфавитном порядке. А если рассматривать все предметы в словарях в алфавитном порядке, то учение о языках, которое Вы вместе с древними относите к *логике,* т. е. к дискурсивной науке, в свою очередь захватит территории обеих других групп наук. Таким образом, Ваши три крупные области энциклопедии оказываются в непрерывной вражде между собой, так как каждая из них посягает на права других. Номиналисты думали, что существует столько же частных наук, сколько есть истин, составляющих затем, в зависимости от расположения их, различные целые науки; а другие сравнивают всю совокупность наших знаний с океаном, являющимся одним неразрывным целым и разделенным на Каледонский, Атлантический, Эфиопский, Индийский океаны только посредством произвольных линий. Обычно оказывается, что одна и та же истина может быть помещена в различных местах в зависимости от содержащихся в ней терминов и даже в зависимости от средних терминов или причин, от которых она зависит, и от результатов и следствий, которые она может иметь. Простое категорическое предложение содержит только два термина, но гипотетическое предложение, не говоря уже о сложных предложениях, может иметь их четыре. Какой-нибудь достопримечательный факт может быть помещен в летописях всеобщей истории, в истории страны, где он произошел, и в истории жизни человека, который был связан с ним. А если предположить, что речь идет о каком-нибудь ценном моральном предписании, о какой-нибудь военной хитрости, о каком-нибудь открытии, полезном для искусств, служащих для удобств жизни или для человеческого здоровья, то тот же самый факт целесообразно отнести в соответствующие науки или искусства, и о нем можно было бы упомянуть даже в двух местах одной и той же науки: в истории ее, чтобы рассказать о ее действительном прогрессе, а также в части, содержащей практические предписания, чтобы подкрепить или объяснить их на примерах. Так, встречающийся в биографии кардинала Хименеса [555] рассказ о том, что какая-то мавританка излечила его при помощи одних только растираний от почти безнадежной чахотки, заслуживает места также в медицинском трактате — как в главе о чахотке, так и в главе о врачебной диете (включая в последнюю упражнения). Это наблюдение может пригодиться также для лучшего выяснения причин названной болезни. Но о нем можно было бы говорить еще и в медицинской логике, где речь идет об искусстве находить лекарства, и в истории медицины, чтобы показать, каким образом люди узнали различные лекарства. Очень часто человечество обязано этими открытиями простым эмпирикам или даже шарлатанам. Интересная книга Бевервика [556] о древней медицине, составленная целиком по авторам-неврачам, стала бы еще более ценной, если бы он дошел до современных авторов. Из этого видно, что одна и та же истина может занимать много мест в зависимости от ее различных отношений. Библиотекари очень часто не знают, куда поместить некоторые книги, колеблясь между двумя или тремя одинаково подходящими местами. Но теперь будем говорить только об общих учениях, оставляя в стороне частные факты, историю и языки. Я вижу два главных вида систематизации всех научных истин; каждый из них имеет свои преимущества, и их было бы полезно соединить. Первая систематизация — *синтетическая* и *теоретическая,* и в ней истины были бы расположены в порядке доказательств, как это делают математики, так что каждое предложение следовало бы за теми, от которых оно зависит. Вторая — *аналитическая* и *практическая;* в ней начинали бы с целей людей, т. е. с благ, высшим из которых является счастье, и искали бы по порядку средств, служащих для приобретения этих благ или для избежания противоположных им бедствий. Оба этих метода имеют место в общей энциклопедии, а некоторые авторы применяли их в частных науках. Даже геометрия, рассматриваемая Евклидом синтетически как наука, принималась некоторыми другими исследовате-

лями за искусство. Но и в этом виде ее можно было бы излагать демонстративно, и это показало бы даже ее происхождение. Так, если бы кто-нибудь захотел измерить всевозможные плоские фигуры, то, начав с прямолинейных, он заметил бы, что их можно разделить на треугольники, что каждый треугольник есть половина параллелограмма и что параллелограммы могут быть сведены к прямоугольникам, измерить которые уже нетрудно. Но, составляя энциклопедию сразу по обоим этим методам, можно было бы прибегнуть к ссылкам во избежание повторений. К этим двум систематизациям следовало бы присоединить *третью,*— по *терминам.* Последняя представляла бы в действительности своего рода *справочник* (repertorium) — либо систематический, где термины были бы расположены по известным категориям, общим всем понятиям, либо алфавитный на языке, принятом всеми учеными. Такой справочник был бы необходим, чтобы найти в одном месте все предложения, в которые известный термин входит явно, так как при пользовании обоими предыдущими методами, где истины расположены по их происхождению или по их употреблению, истины, относящиеся к одному и тому же термину, не могут оказаться вместе. Так, например, Евклид, показывая, как найти половину угла, не мог прибавить к этому указания на способ найти треть его, так как для этого ему пришлось бы начать разговор о конических сечениях, с которыми еще нельзя было познакомиться в этом месте. Но справочник может и должен указать места, где находятся важные предложения, относящиеся к одному и тому же предмету. У нас нет еще *такого справочника* по геометрии, а между тем он был бы очень полезен даже для облегчения открытий и дальнейшего развития науки, так как он облегчил бы память и сберег нам труд отыскивать заново то, что уже найдено. Такие справочники были бы еще полезнее в других науках, где искусство рассуждения играет меньшую роль, и они были бы особенно необходимы в медицине. Но искусство составлять подобного рода справочники не из легких. Рассматривая эти три систематизации, я замечаю любопытную вещь, а именно что они соответствуют воскрешенному Вами разделению древними науки, или философии, на теоретическую, практическую и дискурсивную, или же на физику, мораль и логику, так как синтетическая систематизация соответствует теоретической науке, аналитическая — практиче-

ской науке, а систематизация по терминам в справочнике — логике.

Таким образом, это древнее разделение очень удачно, если понимать его так, как я только что объяснил эти систематизации, т. е. не как различные науки, а как различные расположения тех же самых истин, поскольку считают целесообразным их повторение. Существует еще *гражданское разделение* наук по факультетам и профессиям. Им пользуются в университетах и библиотечных классификациях. Драуд [557] вместе со своим продолжателем Липеном, оставившие нам обширнейший, но не лучший каталог книг, вместо того чтобы следовать систематическому пандектному методу Геснера [558], удовольствовались крупным разделением материала (почти как книгоиздатели) по четырем так называемым факультетам: теологическому, медицинскому, юридическому и философскому. Затем материал каждого факультета они расположили в алфавитном порядке главных терминов, входящих в заглавия книг. Это облегчило работу названных авторов, так как не нужно было ни видеть книгу, ни понимать содержание ее, но это не может удовлетворить читателей, по крайней мере если не прибегать к ссылкам на другие рубрики того же значения. Не говоря о множестве сделанных ими ошибок, часто одна и та же вещь обозначается у них различными словами, как, например, observationes juris, miscellanea, conjectanea, electa, semestria, probabilia, benedicta [559] и ряд других подобных записей. Юридические книги такого рода являются просто смесью из римского права. Поэтому систематическое расположение материала несомненно наилучшее, и к нему можно прибавить обширные алфавитные указатели по терминам и именам авторов. Впрочем, не следует относиться с пренебрежением к принятому гражданскому разделению по четырем факультетам. *Теология* занимается вечным блаженством и всем, что к нему относится, поскольку это зависит от души и от сознания. Она своего рода юриспруденция, занимающаяся тем, что считают относящимся к foro interno [560], и оперирующая невидимыми субстанциями и духами. Предметом *юриспруденции* являются государственная власть и законы, цель которых — человеческое счастье, поскольку ему можно заметным образом содействовать извне. Но юриспруденция занимается главным образом лишь тем, что зависит от природы духа, не вдаваясь в рассмотрение материальных

вещей, которые она использует в качестве средств. Таким образом, она заранее оставляет в стороне вопросы, связанные со здоровьем, силой и совершенством человеческого организма, забота о которых возлагается на *медицинский* факультет. Некоторые не без основания высказывали мнение, что к четырем названным факультетам можно было бы прибавить еще *экономический* факультет, изучающий механические и математические искусства и все то, что касается деталей человеческого существования и жизненных удобств (включая сюда *земледелие* и *архитектуру*). Но все, что не включено в три так называемых высших факультета, относят к *философскому* факультету. Это было сделано довольно неудачно, так как членам этого четвертого факультета не дают средств для практического самоусовершенствования, как это могут делать лица, преподающие на других факультетах.

Словом, философский факультет, за исключением, может быть, математики, рассматривают как введение к другим факультетам. Поэтому требуют, чтобы молодые люди изучали на нем историю, искусство речи и кое-какие начатки теологии и естественного права, не зависящие от божеских и человеческих законов, под названием метафизики или пневматики, морали и политики вместе с некоторыми крохами физики для молодых врачей. Таково гражданское разделение наук по корпорациям и профессиям преподающих их ученых, исключая тех, кто трудится для общества не посредством речей и руководить которыми должны были бы настоящие ученые, если бы наука была правильно организована. Даже в наиболее благородных ремеслах наука была очень удачно соединена с практикой, и это могло быть сделано еще лучше. Именно таким образом их соединяют вместе в медицине не только в прошлом, у древних (где врачи были одновременно хирургами и аптекарями), но и в настоящее время, в особенности у химиков. Это соединение практики и теории наблюдается также и в военном деле, и у тех, кто обучает так называемым упражнениям, а также у живописцев и скульпторов, у музыкантов и у некоторых других категорий художников. И если бы принципы всех этих профессий, искусств и даже ремесел преподавались практически у философов или на каком-нибудь другом факультете, то эти ученые стали бы подлинными наставниками человеческого рода. Но для этого необходимо было бы изменить во многих отношениях

теперешнее состояние литературы и воспитания молодежи, а следовательно, и государственного управления. И когда я думаю о росте человеческого знания за последний век или два и о том, как легко было бы людям продвинуться несравненно дальше, чтобы стать более счастливыми, то я не отчаиваюсь в том, что человечество добьется значительных успехов в более спокойные времена при каком-нибудь великом государе, которого Бог поставит для блага человеческого рода.

РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ «ОПЫТЕ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ» Г-НА ЛОККА [1]

В суждениях г-на Локка о разумении (raison) человека и о воспитании я нахожу так много свидетельств редкой проницательности, а предмет, затронутый им, представляется мне настолько важным, что я не жалею о времени, затраченном на это в высшей степени полезное чтение; к тому же я сам много думал над вопросами, относящимися к основаниям наших знаний. Это побуждает меня занести на бумагу кое-какие соображения, возникшие у меня во время чтения «Опыта о разумении». Среди всех исследований нет более важного, чем это, ибо в нем — ключ ко всем остальным.

Первая книга касается по существу принципов, которые, как принято считать, рождаются вместе с нами. Г-н Локк не признает их, как не признает и *врожденные идеи*. Несомненно, у него есть серьезные основания выступить против распространенных предрассудков на этот счет: слишком уж злоупотребляют словами «идея» и «принцип». Философы низкого пошиба объявляют принципами все, что им взбредет в голову; что же касается картезианцев, которые любят говорить о своем стремлении к точным выражениям, то они по-прежнему ищут прибежища в выдвигаемых ими идеях протяженности, материи и души, надеясь, что это избавит их от необходимости доказывать свои положения. Они уверены, что каждый, кто вдумается в эти идеи, найдет в них то же, что и они. Иначе говоря, все, кто усвоит их манеру рассуждать, усвоит и их предубеждения. Что же, это верно. Мое же мнение таково, что в качестве первоначального принципа не следует принимать ничего, кроме опыта и аксиомы тождества, или, что то же самое, аксиомы противоречия,

которая является первичной, так как в противном случае не существовало бы разницы между истиной и ложью: любые рассуждения с самого начала потеряли бы смысл, если бы было все равно, что́ сказать — да или нет. Против этого принципа, коль скоро мы собираемся рассуждать логически, возражать невозможно.

Все остальные истины подлежат доказательству, и вот почему я высоко ценю метод Евклида, который, не останавливаясь на том, что предполагается достаточно очевидным на основании выдвинутых идей, доказывает, например, что в треугольнике одна сторона всегда меньше суммы двух других. В то же время Евклид с полным правом принял без доказательства некоторые аксиомы, но не потому, что они в самом деле первичны и недоказуемы, а потому, что он не смог бы двигаться дальше, если бы делал свои выводы лишь после тщательного обсуждения принципов. Поэтому он счел себя вправе удовлетвориться тем, что свел все доказательства к этому небольшому числу исходных предположений, так что можно сказать, что если эти предположения правильны, то все его дальнейшие рассуждения правильны также, доказательство же самих этих принципов Евклид предоставил другим; впрочем, правильность их подтверждает опыт. Однако последнее соображение в вопросах такого рода не должно приниматься во внимание; вот почему Аполлоний, Прокл и другие брали на себя труд доказать некоторые из аксиом Евклида. Эту манеру следовало бы перенять и философам, дабы выработать наконец некоторые общие, хотя бы и предварительные, основания, пользуясь тем методом, о котором я только что говорил.

Что касается идей, то некоторые разъяснения на этот счет я дал в небольшом сочинении под названием «Meditationes de cognitione, veritate et ideis» [2]. Было бы желательно, чтобы г-н Локк ознакомился с ним. Я со своей стороны всегда готов поучиться у других, так как ничто не возбуждает так наш ум, как ответные высказывания и замечания заслуженных людей, если эти замечания делаются искренне и со вниманием. Здесь скажу лишь, что истинные, или реальные, идеи — это такие идеи, в отношении которых существует уверенность, что их можно осуществить; прочие же либо сомнительны, либо (если доказана их невозможность) несбыточны. Возможность же идей доказывается как a priori — путем логических доводов, со ссылкой на возможность других, более простых

идей, так и a posteriori — на основании опыта, ибо то, что есть, не может не быть возможным. Однако первоначальные идеи — это идеи, возможность которых недоказуема; по существу они представляют собой не что иное, как атрибуты Бога.

Что касается вопроса о том, существуют ли идеи и истины, рождающиеся вместе с нами, то решение его, на мой взгляд, не является абсолютно необходимым ни в качестве исходного пункта рассуждений, ни для практического философствования: приходят ли все они к нам извне или происходят от нас самих, правильность рассуждений от этого не меняется, лишь бы было соблюдено то, о чем я говорил выше, и лишь бы рассуждали последовательно и без предубеждений.

Вопрос о происхождении наших идей и наших максим для философии не легок, и необходимо проделать большой путь, чтобы правильно его разрешить. Однако я полагаю возможным утверждать, что наши идеи, в том числе идеи о вещах, воспринимаемых чувствами, происходят из глубин нас самих, о чем можно судить на основании того, что я опубликовал касательно природы и связи субстанций, и того, что я называю союзом души и тела. Ибо я убедился, что эти вопросы не были поняты правильно. Я вовсе не за tabula rasa Аристотеля, и, по-моему, есть нечто заслуживающее внимания в том, что Платон именовал воспоминанием. Существует даже нечто большее, ибо мы обладаем не только памятью о всех наших прошлых мыслях, но и предчувствием (pressentiment) всех наших мыслей, правда смутным и не различающим отдельных мыслей — наподобие того, как слышится шум моря, когда я отчетливо улавливаю плеск волн, создающих общий шум, но не могу отличить по звуку одну волну от другой. Верно и то, что в определенном смысле, который я объяснил, не только идеи, но и чувства наши рождаются из глубины нашего существа, и душа, таким образом, более независима, чем обычно думают, хотя, конечно, в ней не происходит ничего такого, что не было бы детерминированным.

Относительно второй книги, посвященной детальному рассмотрению идей, я должен сказать, что доводы г-на Локка в пользу того, что душа может иногда вообще ни о чем не мыслить, не кажутся мне убедительными, если, конечно, он не обозначает словом «мысль» только те восприятия, которые достаточно значительны для того, чтобы их выделить и запомнить. Я считаю, что душа, равно

как и тело, никогда не пребывает в бездействии и что душа никогда не остается без восприятий. Даже во сне мы сохраняем некоторое неясное и темное представление о месте, где мы находимся, и о других обстоятельствах. Но если бы даже опыт не подтверждал этого, я думаю, нашелся бы способ это доказать. Точно так же невозможно проверить опытом, существует ли пустота в пространстве и возможен ли покой в материи. И все же вопросы этого рода представляются мне, точно так же как и г-ну Локку, решенными вполне убедительно.

Я согласен с различием, которое он, [Локк], с полным основанием проводит между материей и пространством. Что же касается пустоты, то многие мыслители уверовали в ее существование; г-н Локк из их числа. Я и сам едва не пришел к этому убеждению, однако давно уже отошел от него. И несравненный г-н Гюйгенс, который тоже был сторонником пустоты и атомов, задумался над моими доводами, о чем свидетельствуют его письма. Доказательство существования пустоты, которое исходит из движения и которым пользуется г-н Локк, основано на предположении, будто тело является изначально плотным и состоит из некоторого числа неподатливых частиц. Если бы это было так, то при допущении некоторого конечного числа атомов движение оказалось бы невозможным без пустоты. Однако все части материи делимы и податливы.

Есть и другие вещи в этой второй книге, которые привлекли мое внимание: например, когда он говорит в главе XVII, что бесконечность может быть атрибутом лишь пространства, времени и чисел. Вместе с г-ном Локком я полагаю, что, собственно говоря, мы вправе утверждать, что не может быть пространства, времени или числа, которое было бы бесконечным, а верно лишь то, что, как бы ни были велики пространство, время, число, всегда найдется другое, бесконечно большее; таким образом, истинно бесконечного в целом, составленном из частей, нет. Однако оно продолжает существовать в другом месте, а именно в абсолюте, в котором нет частей и который оказывает влияние на сложные вещи, так как они являются следствием ограничения абсолюта. Итак, поскольку положительное бесконечное есть не что иное, как абсолют, можно сделать вывод, что в этом смысле существует положительная идея бесконечного и эта идея предваряет идею конечного. Впрочем, отвергая сложное бесконечное, мы отнюдь не отрицаем series infinitae [3], существование

коих доказывают геометры, в том числе прославленный Ньютон.

Что касается главы XXXI, de ideis adaequatis [4], то можно согласиться с тем значением, которое автор вкладывает в термины, используемые здесь. Однако, не порицая словоупотребления г-на Локка, я предлагаю классификацию идей, в соответствии с которой *адекватной* идеей называется такая идея, которая не нуждается ни в каких пояснениях. А так как все идеи чувственных качеств, к каковым относятся идеи света, цвета, тепла, не принадлежат к этому роду, я не включаю их в число адекватных идей; поэтому сами по себе эти идеи ни a priori, ни путем опыта не обеспечивают нам познания того, что реально, либо того, что возможно.

Немало хорошего есть и в третьей книге, где обсуждается вопрос о словах, или терминах. Само собой разумеется, всё определить невозможно; у качеств, воспринимаемых чувствами, нет *номинальных определений*, и в этом смысле их можно назвать первичными; но это не значит, что для них невозможно подобрать *реальное определение*. В вышеупомянутом рассуждении я показал разницу между этими двумя видами определений. Номинальное определение объясняет смысл названия исходя из признаков вещи; реальное же определение выявляет a priori возможность определяемого. В остальном я готов рукоплескать учению г-на Локка о логической доказуемости нравственных истин.

Четвертая, последняя, книга, в которой идет речь о познании истины, наглядно показывает применение на практике того, о чем мы только что говорили. Здесь, как и в предыдущих книгах, я нашел великое множество прекрасных мыслей; сопроводить их подобающими комментариями значило бы написать книгу не менее объемистую, чем труд самого автора. Мне представляется, что аксиомы в этом разделе рассмотрены несколько менее подробно, нежели они того заслуживают. Происходит это, по-видимому, оттого, что только математические аксиомы являются серьезными и прочно установленными; других аксиом подобного рода почти не встретишь. Я попытался восполнить этот пробел. Я не отказываюсь от теорем тождественности и нахожу, что их с успехом можно применять даже в анализе. Разумеется, наше существование мы осознаем путем непосредственной интуиции, существование же Бога познается путем доказательства; верно и то, что материальная масса, отдельные части которой лишены восприятия, не может создать мыслящего целого. Я не отбрасываю доказательства, изобретенного несколько веков назад Ансельмом, согласно которому совершенное существо не может не существовать, хотя и считаю, что доказательство это небезупречно, так как при этом исходят из предположения, что совершенное существо возможно. Если доказать это единственное положение, то все доказательство приобретет вполне законченный вид.

Что касается познания других вещей, то, как было правильно замечено, опыт сам по себе недостаточен для того, чтобы значительно продвинуться вперед в физике. Проницательному уму достаточно нескольких довольно незамысловатых опытов, чтобы сделать важные выводы, тогда как другой ум не сумеет извлечь выводов даже из самых хитроумных опытов; не говоря уже о том, что ставить опыты и, так сказать, допрашивать природу — это целое искусство. Но конечно, проникновение в детали физики возможно лишь по мере того, как будут ставиться все новые и новые опыты.

Г-н Локк разделяет мнение многих осведомленных людей, которые утверждают, будто формальные предписания логиков не имеют практического значения. Я же склонен думать иначе и не раз убеждался в том, что ошибочные умозаключения возникают именно из-за несоблюдения этих требований; это относится и к математике. То же было отмечено и г-ном Гюйгенсом. Эту тему можно было бы развить подробнее. Есть немало превосходных вещей, коими пренебрегают потому, что не умеют как следует ими пользоваться. Мы привыкли относиться свысока ко всему, чему нас учили в школе. Конечно, там сообщают много ненужного; однако же разумно будет последовать примеру della Crusca [5], иначе говоря, отделить важное от неважного. Г-н Локк умеет это делать не хуже всякого другого, да к тому же предлагает нам на сей счет собственные оригинальные соображения. Таким образом, он не только ставит пробу на чужом золоте, но сам, подобно химику, совершающему трансмутацию металлов, создает его. И если бы он и дальше дарил публике свое золото, мы были бы у него за это в великом долгу.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ СООБРАЖЕНИЯ ПО ПОВОДУ ПЕРВОЙ КНИГИ «ОПЫТА О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ» [1]

Чтобы доказать, что идей, рождающихся вместе с нами, не существует, превосходный (l'excellent) автор «Опыта о человеческом разумении» ссылается на опыт, который свидетельствует о том, что нам необходимы внешние поводы для того, чтобы у нас возникла мысль об этих идеях. С этим я согласен, но это вовсе не означает, будто поводы, заставляющие обратить внимание на эти идеи, являются их причиной. Упомянутый опыт не позволяет решить, почему мы осознаем эти идеи: под влиянием ли некоего внушения, или под впечатлением следов на [так называемой] чистой доске, или вследствие развития того, что уже присутствует в нас. Нет ничего необыкновенного в том, что в уме нашем может содержаться кое-что, о чем мы не сразу можем догадаться. Память доказывает нам, что зачастую нам трудно вспомнить то, что мы знаем, и ухватить то, что уже приобретено и усвоено нашим разумом. Если это верно в отношении приобретенных познаний, то с таким же правом можно считать это правильным и для врожденных идей. Более того, если даже о приобретенных идеях мы нередко вспоминаем лишь под давлением внешних обстоятельств, то насколько же труднее осознать врожденные идеи, пока они еще не оформлены и не детализованы (circonstanciées) опытом.

Автор стремится, в частности, доказать, что невозможность и тождество, целое и часть и тому подобные идеи не рождаются вместе с нами. Однако его доводы кажутся мне неубедительными. Я понимаю, что не так-то легко заставить людей четко уяснить себе смысл этих метафизических понятий, ибо абстрактные размышления

требуют усилий. Но ведь можно иметь в себе нечто и не замечать его. Дело в том, что нужно обладать еще кое-чем, кроме идей тождества, чтобы ответить на вопрос, который нам задают: всегда ли Евфорб, Пифагор и петух, в котором-де скрывалась некоторое время душа Пифагора, были одним и тем же существом? Из этого, однако, еще не следует, что тот, кто не может ответить, не владеет идеей тождества. Что может быть яснее идей геометрии? А между тем и здесь некоторые вопросы остаются до сих пор нерешенными. Правда, вопрос о тождественности Пифагора, если следовать басне о переселении его души, не принадлежит к числу самых непостижимых.

Что касается идеи Бога, то ссылаются на пример некоторых народностей, у которых о Боге нет никакого понятия. Г-н Фабриций, весьма просвещенный богослов при покойном курфюрсте пфальцском Карле-Людвиге, опубликовал «Апологию человеческого рода против обвинения в атеизме» [2], где он ответил на подобные соображения. Но я не стану вдаваться в этот спор. Если даже допустить, что есть люди и целые народы, которым незнакома мысль о Боге, то можно сказать, что это значит лишь, что не было достаточного повода к тому, чтобы пробудить в них идею высшей субстанции.

Прежде чем перейти к совокупным принципам, или первичным истинам, скажу, что я согласен с тем, что знание, или, вернее, действительное осознание идей и истин, не рождается вместе с нами, и нет нужды полагать, будто когда-то в прошлом мы отчетливо знали их, согласно учению Платона о припоминании. Но если исходить из того, что идея — это непосредственный внутренний объект понятия, или того, что логики именуют неполным термином (un terme incompeexe), то нельзя отрицать, что идея всегда присутствует в нас, ибо эти объекты могут существовать, хотя бы их и не замечали. Вдобавок идеи и истины можно разделить на первичные и производные: для познания первичных идей не требуется, чтобы они были сформированы, нужно только уметь замечать их; производные же формируются разумом (raison) и рассудком под влиянием [внешних] обстоятельств. Вместе с тем можно решительно утверждать, что внутренние объекты этого познания, т. е. сами идеи и истины, как первичные, так и производные, все содержатся в нас, так как все производные идеи и все истины, которые из них выводятся, суть следствия взаимоотношений первичных идей, кои нахо-

дятся в нас. Однако установился обычай называть врожденными те истины, к которым тотчас проникаются доверием, как только услышат о них, и идеи, которые благодаря своей реальности (т. е. возможности того, что́ выражает эта идея) принадлежат к числу этих истин и реальность которых не нуждается в доказательствах опыта и разума. Таким образом, в этом вопросе много двусмысленного, и по сути дела достаточно признать, что существует внутренний свет, рождающийся вместе с нами, — свет, обнимающий все умопостигаемые идеи и все необходимые истины, которые представляют собой лишь продолжение этих идей и не нуждаются в доказательстве посредством опыта.

Итак, чтобы эта дискуссия была сколько-нибудь полезной, я полагаю, она должна иметь целью определить основание истин и их происхождение. Я понимаю, что случайные истины, или истины факта, приходят к нам через наблюдение и опыт, однако производные необходимые истины зависят, как я полагаю, от доказательства, т. е. от определений или идей, связанных с первичными истинами. А первичные истины (такие, например, как принцип противоречия) происходят не из ощущений и не из опыта, а из естественного внутреннего света — именно это я имею в виду, говоря о том, что они рождаются вместе с нами. Это хорошо поняли и геометры. Они легко могли бы доказать свои, по крайней мере самые важные, положения на опыте, и я не сомневаюсь, что древние египтяне и китайцы создали именно такую экспериментальную геометрию. Но подлинные геометры, греки в первую очередь, пожелали продемонстрировать мощь разума и превосходство науки, показав, что в этой области можно предвидеть всё, не обращаясь к опыту, а опираясь лишь на внутренний свет. Таким образом, следует признать, что опыт не всегда убеждает нас в своей безусловной универсальности и еще менее убеждает в своей необходимости.

Кое-кто из древних посмеивался над Евклидом, над тем, что он старается доказать то, чего, по их словам, не может не знать даже осел, а именно что две стороны треугольника больше третьей. Но те, кто знает, что́ такое истинный анализ, благодарны Евклиду за его доказательство. И недаром греки, так много заботившиеся о точности в других предметах, были настолько точны в геометрии. Я приписываю это провидению и думаю, что без них мы не знали бы толком, что значит доказательство. Я считаю, что до сих пор мы превосходим китайцев прежде всего в этом отношении.

Однако следует еще рассмотреть вкратце то, что наш ученый и знаменитый автор говорит в главах 2 и 3, когда он утверждает, что не существует принципов, рождающихся вместе с нами. Он восстает против всеобщего согласия, в пользу этих принципов и утверждает, что немало людей не уверены даже в том знаменитом принципе, согласно которому два противоречащих друг другу положения не могут быть правильными или ложными одновременно, и что большинству рода человеческого этот принцип вовсе не известен. Я допускаю, что огромное множество людей никогда не формулировали для себя этот принцип в точном виде. Я знавал даже авторов, которые пытались его опровергнуть, несомненно толкуя его в превратном смысле. Но кто мне покажет человека, который не пользовался бы этим принципом на практике и при этом не был бы уличен во лжи и противоречии самому себе? Заметьте, я отнюдь не полагаюсь целиком на всеобщее согласие [относительно врожденности этого принципа]; а что до предположений, которые получают одобрение, едва только они предложены, то я понимаю, что они не обязательно должны быть первичными или близкими к ним, так как это могут быть вполне обыденные факты. Что же касается формулировки того, что 1 и 1 составляют 2 (пример, приводимый автором), так ведь это не аксиома, а определение, и когда говорят, что сладкое — это не то же самое, что горькое, то сообщают не более чем факт первичного опыта или непосредственного восприятия. Точнее, этим просто хотят сказать, что восприятие того, что подразумевают под словом «сладость», отличается от восприятия того, что подразумевают под словом «горечь». Я не провожу здесь никакой разницы между практическими истинами и истинами умозрительными: это одно и то же. И поскольку можно сказать, что совершенно очевидной истиной является то, что субстанция, знания и могущество которой беспредельны, должна быть уважаема, постольку можно сказать и то, что она изначально источает свет, который рождается вместе с нами; надо только уметь обратить на него внимание.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ СООБРАЖЕНИЯ ПО ПОВОДУ ВТОРОЙ КНИГИ [«ОПЫТА...»]

Совершенно правильно, что наши восприятия идей происходят либо от внешних ощущений, либо из внутреннего чувства, которое можно назвать рефлексией; однако эта рефлексия не ограничивается одними только операциями ума, как он, [Локк], говорит в гл. 1, § 4 [«Опыта...»], но касается и самого ума, и, именно постигая его, мы постигаем субстанцию.

Я признаю, что разделяю мнение тех, кто считает, что душа мыслит всегда, хотя ее мысли зачастую оказываются слишком спутанными и слишком слабыми для того, чтобы она могла отчетливо помнить их. Я думаю, что располагаю определенными доказательствами непрерывной деятельности души, и даже думаю, что и тело никогда не может оставаться без движения. Возражения, выдвинутые автором в кн. 2, гл. I, § 10 и [далее] до § 19, можно без труда опровергнуть тем, что было сказано выше, или тем, что еще предстоит сказать. Ссылаются на опыт сна, который может быть иногда лишенным всяких сновидений; действительно, есть люди, которым вовсе не известно, что значит видеть сны. Но всегда можно с уверенностью отрицать существование того, чего [на самом деле] просто не заметили. Иначе получится то же, что бывает с людьми, которые отрицают мелкие тела и неощущаемые движения и высмеивают [учение о мельчайших] частицах на том основании, что им не могут их показать. Мне могут возразить, что в этом случае имеются доказательства, которые вынуждают признать, что [такие] частицы существуют. Я отвечу: точно так же есть доказательства, заставляющие нас допустить восприятия, которые не являются настолько

значительными, чтобы потом о них помнить. Опыт в свою очередь подтверждает это мнение; например, человек, заснувший в холодном помещении, отмечает, что во сне у него возникло какое-то смутное и слабое ощущение. Я знаю одну особу, которая просыпается всякий раз, когда лампа, которую она оставляет на ночь гореть в своей комнате, гаснет. Но вот нечто более убедительное и показывающее, что, если бы во сне не было вовсе никаких восприятий, мы вообще не могли бы проснуться. Пусть спящего позовут одновременно несколько человек; допустим при этом, что голос каждого в отдельности недостаточно громок, чтобы его разбудить, и сделать это могут лишь все голоса вместе. Возьмем один из них: спящий непременно должен слышать этот голос в частности, ибо ведь из частей состоит целое, и если каждая часть в отдельности не может достигнуть эффекта, то и целое не сможет этого сделать. Между тем спящий по-прежнему оставался бы во сне, если бы звучал только один этот голос, при этом у спящего не осталось бы никаких воспоминаний о том, что его звали. Следовательно, существуют восприятия, слишком слабые для того, чтобы их заметили, и тем не менее остающиеся в памяти; просто они тонут в неисчислимой массе других мелких восприятий, которые мы непрерывно получаем. Ибо ни движения, ни восприятия никогда не прекращаются, и те и другие продолжаются непрерывно и лишь потому оказываются неразличимыми, что соединяются со многими другими. На это рассуждение можно возразить, что фактически каждый голос доходит до тела, но требуется известное число голосов, чтобы движение тела дошло до души. Но на это я отвечаю, что самое малое впечатление доходит до всякого тела, а следовательно, и до такого, чьи движения отвечают действиям души. После этого уже невозможно отыскать какой-либо ограничительный принцип в смысле необходимости какого-то определенного числа.

Не стану говорить о том, какое значение имеет это для бессмертия души. Ведь если душа лишена [всяких] операций, это для нее все равно что быть безжизненной, и тогда получается, что она бессмертна не иначе как вследствие благодати и чуда,— точка зрения, которую с полным правом можно осудить. Однако нужно признать, что наши интересы не всегда совпадают с истиной, и я не собираюсь примешивать здесь теологические доводы к доводам философии.

РУКОПИСЬ А [1]

Г-н Локк в своем ответе покойному г-ну Стиллингфлиту, епископу Вустерскому [2], на с. 46 и след. справедливо указывает, что достоверность не всегда нуждается в *ясных и отчетливых идеях* (idées claires et distinctes). Полагаю, однако, что он согласится со мной, что для всякой достоверности необходимо нечто *ясное* в идеях, которые ее образуют, а так как речь идет о достоверности рассуждения, а не просто мнения, то я считаю, что тут требуется и нечто *отчетливое*. Вместе с тем идея не обязательно должна быть целиком ясной и отчетливой. Я провожу различие между ясным и отчетливым по примеру новейших философов, в том числе самого Декарта, так как мне кажется, что это способствует большей точности выражения, хотя и тот и другой оппонент, несмотря на всю их изощренность, по-видимому, эти понятия не разграничивают.

Г-н Стиллингфлит противопоставил путь достижения достоверности при помощи рассудка пути достижения ее при помощи идей. На это г-н Локк на с. 59 правильно отвечает, что противопоставлять оба этих пути друг другу нельзя. В самом деле, рассуждение есть не что иное, как анализ идей, или понятий, теорий, терминов, как называли их философы до того, как вошло в широкое употребление слово «идеи». Тем не менее следует признать, что г-н Стиллингфлит был прав, сетуя на злоупотребление идеями, и, по всей видимости, противополагал пути рассуждения именно это злоупотребление путем идей, когда говорил в своем первом ответе (с. 92—93), что шум, поднятый с недавних пор вокруг идей, и необыкновенные надежды, которые на них возлагались, изрядно позабавили публику. Я тоже говорил об этом злоупотреблении, и притом еще более категорично, в «Лейпцигских ученых записках (Actes)» [3] за ноябрь 1684 г., где разъяснил, в чем именно состоит, на мой взгляд, упущение г-на Стиллингфлита. Дело в том, что сам я и в книгах, и в устных беседах отмечал, что многие современные философы претендуют на установление той или иной важной истины, просто-напросто ссылаясь на то, что они де усмотрели эту истину в своих идеях. Например, некоторые утверждают, что сущность тела заключается в протяженности, а когда им предлагают обосновать это положение, они не находят ничего лучшего, как заявить, что обнаружили это в своих идеях. Можно было бы понять это, если бы речь шла о некоторых идеях, относящихся ко вкусам, т. е. о случайных впечатлениях, зависящих от настроения, в котором находишься в данный момент, о впечатлениях, оставляющих хотя и ясные, но не поддающиеся определению идеи, ведь о вкусах не спорят; но тут речь идет об идеях, которые должны быть отчетливыми и которые, как утверждают эти философы, мы обязаны разделять вместе с ними. Пытаться обосновать важные истины ссылками на свой якобы особенный опыт — значит уподобиться тем, кто всецело полагается на внутреннее свидетельство своих вдохновений, считая их самоочевидными и не требующими каких-либо доказательств и подтверждений. По-видимому, и г-н Стиллингфлит намерен был осудить заблуждения тех, кто довольствуются в философии, и в частности в вопросе об идеях, тем, что прибегают к собственному внутреннему свидетельству и строят свои убеждения и суждения, по их словам, на чувствах приязни или неприязни к идеям, не желая вступить на путь рассуждения, при помощи которого они сумели бы убедить других в правильности своих теорий. Попутно следует указать, что при выработке определений существует два основных заблуждения, в которые впадают люди, желающие выдвинуть новую идею: первое славный Юнг [4] называл уловкой (L' obreption), а второе я назвал бы небывальщиной (le chimerisme). Допустим, некто рассуждает так: я вправе сочетать разные идеи и давать название тому, что получится; возьмем идею субстанции, в которой не содержится ничего, кроме протяженности, назовем это телом; вывод: тела, существующие в природе, не обладают ничем, кроме протяженности. В этом рассуждении допущены сразу обе ошибки. *Уловка* заключается в том, что, употребив слово «тело», т. е. выбрав определение, которое показалось мне удачным (что является в некотором роде произвольным), я затем распространил его на все то, что другие люди называют телами. Получается примерно так, как если бы в геометрии кто-нибудь дал овалу такое определение, какое другие геометры дают эллипсу, а затем принялся бы доказывать, что овалы г-на Декарта суть сечения конуса. *Небывальщина* же состоит в том, что тут допущено невозможное сочетание, ибо нельзя же признать, что существует субстанция, не имеющая ничего, кроме протяженности. Я понимаю, что эти господа захотят оправдать свою уловку тем, что они-де не постигают в телах, существующих

в природе, ничего сверх того, что они вложили в свое определение; но в таком случае они совершают ложное допущение или же просто путают понятия «постигать» и «воображать». Ведь совершенно ясно, что вообразить можно только то, что является протяженным, но сами же они признают в другом месте, что постигать можно вещи, не доступные воображению. Да, скажут они, но не поддается воображению только мысль. А я на это отвечаю, что они совершают второе ложное допущение, утверждая, будто ничто, кроме мысли и протяженности, не может быть постигнуто, и забывая при этом, что сами же они то и дело говорят о силе, которая, однако же, не является ни тем, ни другим. Я уж не говорю о том, что они отнюдь не доказали невозможности существования того, чего мы не постигаем. Поэтому прав г-н Стиллингфлит, когда он говорит в своем ответе на с. 67, что главная ошибка Декарта состоит в том, что он вложил идею материи в протяженность и построил на этом всю свою систему физики. Г-н Локк избежал этой ошибки.

Основывая достоверность на знании, г-н Локк выражает доверие вере, но не приписывает вере достоверность, тем более что и в Библии (Посл. к евреям, гл. X, ст. 22) в английском переводе употреблено выражение «assurance of faith» [5]. А когда епископ цитирует латинских авторов, противопоставляющих certum dubio [6], Локк отвечает (с. 126), что слово «certainty» употребляется по-английски в несколько ином смысле. Я не собираюсь вдаваться в дискуссию о значении слов в английском языке, хочу лишь заметить, что и уверенность, которую дает вера, должна основываться на знании обстоятельств, служащих для нас гарантией факта. На с. 137 Локк указывает, что он действительно высказался в том смысле, что нельзя доказывать существование вещи простой ссылкой на идею, которую кто-либо имеет об этой вещи; в этом он сходится с покойным г-ном Вустерским, но зато оба они благодаря этому заявлению вступают в явное противоречие с выводами Ансельма, архиепископа Кентерберийского, которые поддержал Декарт. Я уже имел случай разобрать этот тезис в вышеупомянутой работе в «Лейпцигских записках (Actes)» за ноябрь 1684 г. и нахожу его правильным при условии, что он будет дополнен тем, чего в нем недостает. А именно, для того чтобы он приобрел окончательную убедительность, необходимо доказать возможность идеи совершенного бытия (L'estre parfait), так как привилегией

божественной субстанции является то, что из одной только возможности этой субстанции и из ее сущности вытекает необходимость приписать ей реальное существование. Получается, что доказать существование можно при помощи одних лишь идей; но это годится только для одного-единственного случая, о котором также идет речь в споре между г-ном Локком и его противником; в этом пункте они согласны друг с другом, однако я не присоединяюсь к ним по причинам, о которых говорил выше.

Хочу заметить, что в своем втором ответе г-н епископ Вустерский выразил согласие с точкой зрения Аристотеля на природу, а именно с его утверждением, что материя изначально восприняла движение от перводвигателя, но что сама по себе телесная субстанция не заключает внутреннего начала изменения, движения, действия и жизни, а начало это приходит к ней извне, от первопричины. На с. 93 он говорит, что это мнение Аристотеля может быть справедливым, а то, что Локк в своем ответе обходит его молчанием (хотя обычно он не оставляет без возражения ни одного высказывания своего оппонента, которое кажется ему неверным), заставляет меня подозревать, что он тоже не считает эту точку зрения неразумной.

В этом меня убеждает в особенности то место в ответе г-на Локка (с. 396 и след.), где он заявляет, что материя, которую он описывает как протяженную и плотную, может получать от Бога различные степени совершенства, как-то: силу и движение, жизнь и произрастание, ощущение и самопроизвольное движение, а быть может, даже разум и мысль. Действительно, признавая, что человек есть субстанция, одаренная разумной душой и подобающим ей органическим телом, мы тем самым признаем, что Бог может придавать, совокуплять, соединять с материей некоторые субстанциальные совершенства, отличные друг от друга. Со всем этим я, пожалуй, бы согласился; но, кажется, высокоученый автор хочет сказать, что сама материя в собственном смысле слова способна мыслить или что мысль может быть модификацией материи. В своем первом письме к г-ну Вустерскому (с. 66) он говорит, что материя, имеющая модификацию плотности, может обладать и модификацией мысли, и приходит к выводу, что душа материальна и смертна по своей природе, но становится бессмертной в силу благодати и что этого якобы достаточно для великих целей религии и морали (с. 68). От таких взглядов я предпочел бы отказаться. Да и сам он,

кажется, так не думал, когда создавал свой «Опыт о человеческом разумении». Об этом свидетельствует одно место из кн. 2-й, гл. XXIII, § 15, которое покойный епископ процитировал в своем первом ответе; в этом месте г-н Локк говорит, что, *соединяя вместе идеи мысли, восприятия, свободы и способности двигаться, мы получим понятие нематериальной субстанции, столь же ясное, как и понятие материи.* Выходит, что он противопоставляет по существу обе эти субстанции. Открытое заявление о перемене своих взглядов заслуживает скорее похвалы, нежели порицания, даже если перемена произошла не к лучшему, ибо это всегда свидетельствует от искренности. Однако я должен сознаться, что у меня есть серьезные основания не заходить так далеко, и дело тут не столько в морали, сколько во внутренней природе вещей. Итак, мое мнение таково: поскольку материя по своей сущности есть лишь пассивная вещь, ни мысль, ни даже действие не могут быть ее модификациями; материя есть вполне телесная субстанция, получающая свое завершение благодаря соучастию двух начал — активного и пассивного: первое именуется формой, душой, энтелехией, первичной силой, второе — первоматерией, плотностью, сопротивлением. Следовательно, придется сказать, что действие, жизнь, чувство, мысль суть аффекты, или отличия (differences), первого, но отнюдь не модификации второго. А что касается долговечности, то следует прибавить, что всякая неделимая энтелехия, каковою является наш дух, существует вечно и, естественно, не может погибнуть.

Нетрудно понять, что здесь исходят из философии чересчур материалистической, которая стремится объяснить все в телах простыми модификациями материи, и при этом впадают в такую же крайность, как и те, кто отказывается признать какое-либо чувство (sentiment) у животных и воображает, будто любое действие тел исходит от Бога. Г-н Локк доходит даже до того, что отрекается от собственного высказывания в «Опыте» (кн. 2, гл. VIII, § 11) о том, что тела действуют лишь посредством толчка, и обещает нам изменить его в следующем издании своего труда, так как после чтения книги почтенного г-на Ньютона он-де убедился, что материя обладает притяжением даже на некотором расстоянии. Этой мыслью воспользовался и высокоученый г-н Бентли (Bentley) [7] для прекрасных проповедей против атеизма, которые он предпринял согласно завещанию

покойного г-на Бойля. Я припоминаю, что еще в ранней моей молодости я выступил с небольшой речью против этого заблуждения и покойный г-н Спицелиус [8] напечатал ее в качестве приложения к одному письму; в этой речи я указал на другой вид притяжения, вернее, удерживающей способности, которую, по моему мнению, следует признать за материей, но которая обусловлена не иначе как внешней причиной. Я имею в виду связь частей, благодаря которой приходится затратить усилие, чтобы разъединить тела, а часть тела, приведенная в движение, тянет за собой другую. Это невозможно объяснить ни покоем, который тут ни при чем, ни явлениями сцепления или вязкости, ни, наконец, спрессовыванием твердых тел под влиянием жидких примесей, потому что все это уже само по себе предполагает твердость либо связанность. Конечно, теперь я держусь мнения, что все феномены материи можно объяснить механическими законами, но полагаю также, что самые принципы этих законов определены свыше и в телах содержится нечто сверх того, что в них материально. Именно это и заставляет меня весьма охотно признать, что власть Бога может побудить тела к таким действиям, которые не предусмотрены механическими законами. В законах проявляется принцип порядка, установленный Богом, который, однако, не отказывает себе в праве отступить от этого порядка по соображениям порядка иного, высшего.

Я изложил эти «Размышления по поводу ответа г-на Локка» по Вашей просьбе, как другу, ради того чтобы наставить Вас, sententiis rationibusque collatis [9], а отнюдь не из стремления возражать человеку высоких заслуг, которого я глубоко чту. Хотелось бы, чтобы к этому были присоединены «Schediasma de cogitatione, veritate et ideis» [10], на которую я ссылался выше, ex «Actis Eruditorum Lipsiensibus, Novemb. 1684» [11], и «Опыты... динамики», опубликованные в нескольких выпусках этих «Записок (Actes)», где мною подробно рассмотрены многие вопросы, которых я здесь лишь коснулся.

РУКОПИСЬ Б

В последней главе трактата об оправдании троицы, опубликованного в прошлом году [12], г-н епископ Вустерский вознамерился рассмотреть возражения, которые касаются разума, и разбирает главным образом вопрос

о том, должно ли вообще верить лишь в то, что мы понимаем и о чем мы имеем ясные и отчетливые идеи. «Я не думаю,— говорит он на с. 231,— чтобы *нашим унитарианам* [13] удалось дать такое объяснение природы и границ разума, которое можно было бы положить в основу их веры». Очевидно, он имеет в виду английских писателей последнего времени, хотя, быть может, столь же мало удовлетворили его и другие авторы. Над этой темой действительно потрудились немало. Аугсбургский священник и богослов Андрэ Кеслер посвятил целую книгу исследованию логики социниан [14], собрав все, что они говорят на эту тему. Помнится, и я видел однажды рукопись одного из этих авторов, некоего Штегмана [15], под названием «Метафизика», которая, впрочем, показалась мне явно неудовлетворительной. Далее г-н епископ говорит о том, что вот наконец появилась книга английского автора, озаглавленная «Христианство без тайн» [16], в которой предпринята попытка объяснить, что такое *разум*. Там говорится, что разум — это способность души обнаруживать достоверность того, что является сомнительным или темным, путем сравнения с тем, что доподлинно известно. Ибо там, где мы имеем дело с полной *очевидностью*, основанной на непосредственном восприятии, рассуждать не о чем; когда же ум открывает согласие или несогласие (если мне позволено будет так выразиться, дабы точнее передать смысл английского текста) посредством привлечения других идей, мы называем такое познание *разумным осмыслением или доказательством* (raison ou démonstration). Г-н Вустерский считает заслуживающим внимания предположение, из которого исходят, о том, что для достижения достоверности необходимо иметь *ясные и отчетливые идеи*, которые можно было бы привлечь для сравнения; если же таких идей нет, то и вера и разум теряют все права на доверие. Но поскольку, по мнению автора «Христианства без тайн», идеи могут входить в ум лишь через посредство чувств (par les sens) или благодаря размышлению души (par la reflexion de l'âme) о ее собственных операциях, а идея субстанции (неизбежная в рассуждениях о троице, да и о человеческой личности) входит только через чувства и не зависит от операций ума, постольку отсюда, как полагает г-н Вустерский, следует, что субстанция по своей сути не может быть объектом разума. «Так что не удивительно,— говорит он («Оправдание троицы», с. 234),— что эти господа, следуя новомодной

манере философствования, изгнали субстанцию из мира разума». В подтверждение этого он приводит несколько выдержек из книги известного г-на Локка, опубликованной на английском языке под названием «Опыт о человеческом разумении», где говорится (кн. гл. IV, § 18), что мы не в состоянии обрести идею субстанции ни посредством чувств, ни путем размышления и что субстанция означает всего лишь неопределенное предположение неизвестно о чем. Ее можно сравнить с предположением, к которому вынужден был прибегнуть один индийский философ, утверждавший, что Земля держится на слоне, слон — на черепахе, а черепаха — неизвестно на чем (кн. 2, гл. XIII, § 19 и гл. XXIII, § 2): субстанция-де просто-напросто выдумана для того, чтобы служить подпоркой (un support) для акциденций. Говоря о субстанции, мы-де уподобляемся детям, которые на вопрос о том, чего они не знают, отвечают вполне вразумительно, что это, мол, *что-то*. Высказывания этого рода и то употребление, которое сделал из принципов г-на Локка автор «Христианства без тайны», очевидно, и побудили г-на епископа Вустерского подвергнуть эту доктрину критике, хотя он признает вполне искренно («Оправд.», с. 239), что следует быть справедливым к талантливому автору «Опыта о... разумении»: понятия, заимствованные у него, были использованы для иных целей, нежели те, какие он ставил перед собой.

Г-н епископ Вустерский говорит («Оправд.», с. 235), что он вовсе не считает, будто мы можем иметь идею субстанции благодаря ощущению (par la sensation) или благодаря размышлению, а лишь заключает на основании этой невозможности, что перечень идей, которые необходимы разуму, будет неполным, если мы исключим из него *общие идеи*, образованные над частными и отнюдь не вытекающие из простого сопоставления последних; среди этих общих идей одной из важнейших является идея субстанции, так как для нас ясно, что мы не в состоянии получить истинное представление о модусах или акциденциях, не осознав *субстрат* или субъект, в коем они содержатся. Он отвергает нашу прежнюю точку зрения, согласно которой модусы или акциденции существуют сами по себе. Между тем автор «Опыта о разумении» утверждал (кн. 2, гл. 1, § 5), что мы обладаем идеями лишь благодаря чувствам или размышлению и что он якобы создает идею субстанции не путем *абстракции* и не *распространением* или расширением простых идей, но посредством их

сочетания. Он заявил (кн. 2, гл. XXIII, § 1), что, поскольку мы не можем представить себе, каким образом эти простые идеи могут существовать сами по себе, постольку у нас вырабатывается привычка предполагать *субстрат*. По мнению г-на Вустерского («Оправд.», с. 238), этот довод неубедителен. Такое складывание идей (ces complications) помогает различать частные субстанции, но не создает правильной идеи субстанции, или сущности, вообще. А так как автор «Опыта» признает (гл. XXIII, § 5), что с одинаковым правом можно было бы отрицать и тела (ибо мы не знаем их сущности и не имеем никакого представления о субстанции материи) и духи (ибо их сущности мы тоже не знаем и не имеем представления о духовной субстанции), то из этого следует («Оправд.», с. 239 — 240), что нельзя говорить о том, что разум зависит от ясных и отчетливых идей, и утверждение, будто простые идеи (будь они порождением чувств или следствием размышления) являются единственным содержанием и основой нашего разумения (raisonnement), ложно.

На этом основании делается вывод («Оправд.», с. 241), что господа, столь безоглядно полагающиеся на идеи, не могут быть уверены ни в существовании тел, ни в существовании духов и что г-н Локк, желая доказать существование духовной субстанции ссылкой на то, что мы имеем в самих себе идеи операций нашего духа, каковыми являются познание, воля и т. д., причем эти операции не могут происходить из телесной субстанции, сам же и опровергает свое доказательство. Ведь он утверждает, что мы обладаем идеями материи и мысли; но если никакое материальное бытие само по себе не мыслит, то очевидно, что мы никогда не обретем способности познания, ибо, созерцая одни лишь собственные идеи, без помощи откровения, мы, по мнению Локка, не в состоянии узнать, вложил или не вложил Всевышний в ту или иную надлежащим образом устроенную материальную систему способность иметь восприятие или мыслить (см. «Опыт о разумении», изд. 2-е, [англ.], кн. 3, гл. III, особенно § 6, с. 310). Но если это так, отвечает епископ, то как мы можем быть уверены, что в нас самих имеется духовная субстанция? Ведь может статься, что Бог просто вложил в нашу материю, надлежащим образом предуготовленную, способность мыслить. И он добавляет («Оправд.», с. 242): правда, г-н Локк оговорился в кн. 4, гл. X своего труда, что он далек от мысли, будто материя, лишенная ощущения,

может сама собой достичь обладания им, но это уже другой вопрос. Г-н Локк говорит далее (кн. 4, гл. XXII, § 15), что на основе операций нашей души мы образуем сложную идею духа и что, следовательно, идея эта является лишь возможной, однако здесь же признает (§ 27, 28), что коль скоро тело состоит в сцеплении плотных частиц и в способности передавать движение посредством толчка, а дух состоит в умении мыслить, желать и приводить в движение тело, то постичь суть этого сцепления так же трудно, как и понять, что такое мысль, и способность передавать движение столь же загадочна, как и умение вызывать движение посредством мысли: сам по себе факт не подлежит сомнению, но, каким образом это происходит, понять невозможно. И далее (§ 31), что делимость тела ставит перед нами неразрешимые задачи, что, имея лишь поверхностные идеи и не будучи в состоянии проникнуть в природу вещей, мы ничего не можем обнаружить, кроме собственного незнания (§ 32). Что, наконец (§ 33, 34, 35, 36), сама идея Бога образована нами при помощи сложных идей, т. е. составленных из идей о совершенных качествах, тех же, какие мы находим в себе, но преумноженных и *расширенных;* и, таким образом, стараясь примениться к бесконечному существу, мы представляем себе это существо наиболее возможным для нас способом. Эти сетования на несовершенство наших знаний дают повод г-ну епископу Вустерскому заявить, что он не знает, чего больше — тупости или гордыни — у людей, которые осмеливаются посягать на учение о божественной сущности потому лишь, что они не в силах его понять.

Г-н епископ Вустерский отмечает далее, что хотя г-н Локк и говорит о том, что очевидность существования Бога равнозначна математической достоверности (кн. 4, гл. I, § 1), и приводит весьма удачные аргументы в пользу его существования, тем не менее он упустил из виду довод о том, что это существование уже содержится в ясной и отчетливой идее Бога, что, однако, не означает, что мы собираемся выводить любую достоверность из таких идей. Можно согласиться с г-ном Локком, что доказательство, основанное на идеях, не настолько убедительно, чтобы можно было построить на нем все здание, пренебрегая другими аргументами. Автор «Оправдания» добавляет (с. 247), что весь этот шум, который поднимают ныне вокруг идей, исходит от философии одного весьма хитроумного мыслителя (Декарта), попытавшегося набро-

сать основания достоверности; но, так как он усмотрел очевидность своего существования во внутренней перцепции, ему следовало бы ограничиться выводом о том, что то, что является ясным и отчетливым, истинно, хотя и не с равной степенью очевидности, ибо гарантией истинности служит не ясность перцепции, но полнота очевидности непосредственной перцепции. Причем это не относится к вещам, находящимся вне нас. Таким образом, достоверность — не в идеях, но в разуме, который наглядно доказывает справедливость и истинность этих идей.

Г-н Локк говорит («Опыт о ... разумении», кн. 2, гл. XXX—XXXI), что все простые идеи истинны и адекватны, несмотря на то что они не являются воспроизведениями (les representations) предметов, а представляют собой лишь результаты воздействия предметов на нас; что все идеи субстанций несовершенны и неадекватны, поскольку они касаются подлинной сути вещей, что мы в своем неведении не знаем вообще, чтó представляет собой субстанция в самой себе. По его мнению, идеи даже ложны, если их рассматривать, как воспроизведения сущностей (гл. XXXII, § 18), и, далее, абстрактные идеи — это не что иное, как родовые обозначения (кн. 3, гл. III, § 6), создаваемые путем отбрасывания конкретных обстоятельств места, времени и т. д., т. е. не более чем создания ума. И наконец (§ 15, 19, 20), есть два вида сущностей: реальные, т. е. внутренние, непознаваемые, особенные, и номинальные, которым присущ абстрактный характер и которые неподвижны и помогают людям рассматривать вещи; реальная сущность есть основа свойств, мы же располагаем знанием лишь самих свойств, или особенностей, а сущность остается для нас неизвестной; в реальности ее мы уверены благодаря ее свойствам, но знаем о ней лишь то, что открывают нам эти свойства.

Но в таком случае, отвечает г-н епископ, у нас нет оснований жаловаться на недостоверность нашего знания о реальных сущностях («Оправд.», с. 256), мы можем даже сказать, что то, что нам известно о сущностях, реально, неколебимо и не укладывается в рамки номинального. Свойства вещей образуют их *природу*, будем ли мы ее рассматривать применительно к разным индивидуумам или возьмем ее абстрактно, в самой себе («Оправд.», с. 253). Понятие же *личности* (с. 259) происходит от разницы между индивидуумами, которая существует, хотя бы внешне они не отличались друг от друга. Индивидуальная,

непередаваемая субстанция разумного существа — вот что составляет суть личности. Таким образом, личность есть разумная субстанция в полном смысле слова со своеобразным, свойственным только ей способом существования. Причем эта разница между природой и личностью не вытекает для нас из простых идей, а постигается разумом, который убеждает нас, что хотя в божественной природе существует различие личностей, однако благодаря бесконечному совершенству божественной природы это различие отнюдь не противоречит единству божественной сущности.

Остальную часть этой главы г-н епископ Вустерский посвятил полемике с автором «Христианства без тайн» и некоторыми молодыми унитариями. Ниспровергатель таинств заявляет, что нет нужды называть тайной любую вещь, относительно которой мы не имеем адекватной идеи и отчетливого представления о всех ее свойствах сразу; в противном случае все окажется тайной. Таким образом, он как будто считает, что у нас никогда не бывает адекватных идей. На это г-н Вустерский отвечает («Оправд.», с. 267), что, если следовать подобным утверждениям, получится, что мы ничего не можем знать и ничего не вправе утверждать, поскольку автор настаивает, чтобы мы дали свое одобрение лишь тому, что мы понимаем, а понять что-либо мы не в состоянии, так как у нас нет адекватных идей. Г-н епископ добавляет, что никто еще так дерзко не покушался на тайны, как эти любители идей и прочих модных философских словечек, которые они употребляют, не понимая их смысла, взамен терминов, вышедших из моды — таких, как «род», «вид», «форма», «качество». Можно подумать, что новые слова способствуют усовершенствованию нашего ума, что плохой игрок станет играть лучше, если возьмет в руки новые карты! («Оправд.», с. 273). Тот же противник тайн утверждает, что атрибуты Бога, и в частности вечность, вполне доступны нашему пониманию, а сам требует, чтобы оно свелось к пониманию того, что предмет сей непостижим, и этого, дескать, достаточно, чтобы сказать, что предмет не превышает возможностей разума («Оправд.», с. 275). Это противоречит заявлению автора о том, что следует верить лишь в то, о чем имеешь ясную и отчетливую идею. При этом под *ясной идеей* он подразумевает идею, воспринимаемую умом с полной несомненностью, а под *отчетливой идеей* — такую, при помощи которой ум

постигает разницу между этой вещью и всеми остальными соответственно тому, что о нем здесь сообщают («Оправд.», с. 276). Все это, полагает г-н Вустерский, наглядно показывает, что нам придется или совсем ни во что не верить, или допустить таинства веры, как и тайны природы, если, конечно, оппонент не докажет нам (как он обещал), что дважды два будет пять и никакой таинственности ни в вечности, ни в бесконечности нет («Оправд.», с. 376). Наконец, г-н епископ Вустерский соглашается с унитариями («Оправд.», с. 289) в том, что мы всегда нуждаемся в обосновании нашей веры доводами рассудка, что необходимо понять смысл откровений и что нужно преодолеть противоречия, отбросив все противное принципам логики и разума. Однако он отвергает их попытки отыскать подобные противоречия и неувязки в наших тайнах.

Г-н Локк счел уместным ответить г-ну епископу Вустерскому сочинением, составленным в форме письма. Он свидетельствует свое почтение ученому прелату, но, кажется, сожалеет о том, что его труд о человеческом разуме послужил поводом для пререканий с унитариями и автором «Христианства без тайн», между тем как в нем не содержится ничего такого, что в малейшей степени могло бы противоречить догмату о троице. Я не собираюсь вдаваться в обсуждение этого вопроса и нисколько не сомневаюсь в том, что публика оценит по достоинству заслуги этого серьезного и умного автора, как это сделал и епископ Вустерский в ответном выступлении. Коснусь лишь самого необходимого для выяснения сути вопроса. Именно с этой целью — выяснить суть дела — г-н епископ подверг рассмотрению некоторые места из «Опыта о разумении», дабы воспрепятствовать злонамеренным людям перетолковать их в свою пользу. Надобно заметить, что сам г-н Локк уделил этому много места в своем ответе, он прямо начинает с заявления, что не намерен изгонять понятие субстанции из разумного мира, а своим сравнением с черепахой индийского мудреца хотел лишь сказать, что на вопрос о том, что́ служит подпоркой для акциденций, можно дать не более вразумительный ответ, нежели на вопрос, на чем держится черепаха; и так как мы не имеем на сей счет никакой ясной и отчетливой идеи, то он разражается по этому поводу тирадами, в коих доказывает необходимость допустить существование некоего *субстрата,* который служит неизвестной причиной соединения

простых идей и благодаря которому все существует само по себе (см. письмо Локка, с. 7—8). Но он считает, что мы обладаем лишь неясным, смутным, зыбким и относительным представлением об этом субстрате (с. 7, 11, 40), и высказывает на с. 11 пожелание, чтобы кто-нибудь сообщил этому представлению бо́льшую ясность и определенность, нежели это делали до сего времени Бюргерсдицнй, Сэндерсон [17] и прочие логики.

Из этой неясности г-н Вустерский заключил, что в таком случае придется признать существование идей, необходимых разуму, которые не происходят ни из ощущений (des sens), ни из рефлексии. Г-н Локк с этим согласен и добавляет, что он не знает никого, кто придерживался бы противоположного взгляда; что касается его, Локка, то он достаточно ясно дал понять в своей книге о разумении, что простые идеи, которые составляют основу наших знаний, приходят к нам этими двумя путями; однако помимо них он допускает идеи отношений и модусы, простые и смешанные, а также сложные идеи о родах субстанций, так как наши совокупные, или сложные, идеи, об отношениях или общие, образованы путем абстракции и путем расширения, сравнения и сложения этих простых идей и их сочетаний, а также путем их приспособления друг к другу (Письмо, с. 17—18). И далее он показывает, что мнение г-на Вустерского по этому вопросу вполне согласуется с тем, что говорит он сам, а именно (Письмо, с. 20, также с. 34) что ум образует общие идеи не путем простого сравнения идей, поставляемых ощущениями и рефлексией, но путем их отвлечения от условий места, времени и других определяющих обстоятельств. Он отнюдь не собирается оспаривать утверждение г-на Вустерского, что идея субстанции является одной из первых и наиболее естественных идей, так как и он в свое время признал необходимость этой идеи на том же основании, а именно потому, что нужен *субстрат*; и, значит, почтенный прелат не опроверг, а скорее подтвердил его точку зрения. Более того, он, Локк, указывал, что способность создавать абстракции и общие идеи составляет отличительную особенность человека; благодаря ей он превосходит животных, которые на это не способны (с. 26).

На попытку епископа возразить ему («Оправд.», с. 236), что он хочет образовать общую идею субстанции не при помощи абстракции и не путем расширения простых идей, а путем их сложения, Локк отвечает (с. 29), что свое

мнение об этом он изложил подробно в разделах, специально посвященных этой проблеме: там сказано, что все общие идеи образуются при помощи абстракции. Правда, там же («Опыт о человеческом разумении», кн. 2, гл. XXIII, § 2) говорится, что ум, замечая, что некоторые простые идеи постоянно соседствуют друг с другом, и предполагая, что они принадлежат одной и той же вещи, дает им для краткости и для того, чтобы приспособить слова к мыслям, общее имя, а это приводит к тому, что начинают *незаметно для себя* говорить о них как об одной идее (тогда как в действительности имеет место сочетание нескольких идей) и уже *по привычке предполагают некий субстрат,* из которого будто бы возникают и благодаря которому существуют эти идеи,— это и есть то, что называют *субстанцией.* Однако все это относится лишь к образованию идей частных субстанций; что же касается определения субстанции вообще, то автор сразу же оговаривается (там же, § 2), что идея чистой субстанции вообще — это лишь *предположение* о какой-то неведомой основе (support), обладающей качествами, способными вызывать у нас простые идеи. Он добавляет, что приписал нашей привычке изобретать субстрат и подверг сомнению не существование субстанции как таковой (в чем, по-видимому, его обвиняют), а представление, которое у нас имеется о ней, ибо он недвусмысленно заявил, что мы сами являемся субстанциями и что ощущения убеждают нас в реальном существовании плотных и протяженных субстанций, а рефлексия внушает нам уверенность в существовании субстанций, которые мыслят.

Относительно своих прежних высказываний о том, что простые, первоначальные идеи возникают только из ощущения либо благодаря рефлексии, коей мы подвергаем наши действия, а общие идеи суть лишь порождение нашего ума, Локк замечает (Письмо, с. 35), что, судя по всему, г-н епископ Вустерский неправильно его понял, полагая, будто Локк полностью отвергает идеи, не порождаемые ощущением и рефлексией, и тем самым противопоставляет идеи, происходящие из этих двух первоисточников знания, идеям, которые образует разум (с. 38). На самом деле он, Локк, считает, что обе эти вещи можно примирить, поскольку разум образует свои идеи не иначе как опираясь на ощущения и рефлексию. Он согласен с г-ном епископом в том, что идея субстанции есть *идея разума.* Но когда г-н Вустерский заявляет («Оправд.», с. 238), что идея всеобщей субстанции или идея человеческой природы — это такие же ясные представления, как и простые идеи, создаваемые ощущениями, г-н Локк берет на себя смелость не согласиться с ним (Письмо, с. 48, 53). По мнению Локка, идея субстанции, лежащей в основе свойств человека, чрезвычайно темна, тогда как в идее очертаний человеческого тела или его цвета нет, как он полагает, ничего неясного и неопределенного (Письмо, с. 48—49). Г-н епископ сам признает («Оправд.», с. 256), что для него важно только одно: знать, что такая-то субстанция или сущность существует, хотя бы о них ничего не было известно, кроме внешних свойств, и внутренняя структура их оставалась непонятной. В таком случае, спрашивает г-н Локк, по какому праву автор «Оправдания» утверждает (на с. 238), что он располагает правильной и истинной идеей субстанции или сущности — идеей, вне которой сочетания простых идей не могут дать точного знания о предмете, если эта идея субстанции, будучи очищена от конкретных свойств и от всего комплекса простых идей, оказывается чем-то смутным и неведомым? (Письмо, с. 54).

Далее в «Оправдании» говорится (с. 239), что нужно отдать должное даровитому автору «Опыта о разумении»: его представление о духах является столь же ясным, как и его представление о телах; он хочет, чтобы мы были равно убеждены в существовании того и другого, хотя мы и не располагаем ясными и отчетливыми идеями этих субстанций. Следовательно, заключает автор «Оправдания», разум не нуждается в ясных и отчетливых идеях. Автор письма отвечает (с. 56—58), что условием достоверности для него являются не ясные и отчетливые идеи сами по себе, а ясная и очевидная связь этих идей, их соответствие или несоответствие (leur agrément ou désagrément) друг другу: ощущения, говорит он, с неопровержимой очевидностью и достоверностью сообщают нам о том, что вне нас существуют плотность и протяженность, однако лишь благодаря связи этих идей с субстратом (un support) мы приходим к выводу о существовании некой протяженной субстанции.

Выше мы упомянули о том, что г-н епископ Вустерский счел неубедительным выдвинутое автором «Опыта о разумении» доказательство духовной субстанции, основанное на том, что мы в самих себе ощущаем присутствие субстанции, которая мыслит; ведь прежде автор «Опыта»

говорил, что Бог может вложить в материю способность мыслить, если она должным образом к тому подготовлена. На это г-н Локк отвечает (с. 66), что такая материальная субстанция не перестает быть одновременно и духовной и что под духом в данном случае подразумевается нечто нематериальное, но не обязательно мыслящее; что же касается его доказательства существования в нас духовного или нематериального бытия, то доказательство это, не будучи строгим, все же весьма правдоподобно. Локк добавляет (Письмо, с. 67), что было бы просто великолепно, если бы удалось получить полное и окончательное доказательство нематериальности нашей души, так как идеи не дают нам такого доказательства. Но для великих целей религии и морали достаточно, чтобы люди были уверены в том, что душа бессмертна, а это не обязательно предполагает нематериальность. Таков смысл изречения апостола Павла (I послание к коринфянам, гл. XV, ст. 53) о том, что «тленному надлежит облечься в нетленное, а смертному принять бессмертие». Впрочем, нет ничего странного в том, что материальную вещь именуют духом: и Цицерон, и Вергилий, и другие древние авторы употребляли это слово в таком же значении. В Книге Экклезиаста (гл. III, ст. 2) Соломон (или те, кто перевел его слова) приписывает дух животным, и даже сам Господь наш в Евангелии от Луки (гл. XXIV, ст. 39) довольствуется тем, что указывает ученикам на плоть и кости свои, дабы уверить их, что он не дух и не тень в том смысле, в каком употребляли это слово древние — imago par levibus ventis volucrique simillima somno[18]. Однако всякий раз, когда Писание называет бога духом, можно с уверенностью сказать, что под этим подразумевается нематериальное бытие.

Г-н епископ Вустерский говорит («Оправд.», с. 252), что все, что он хочет доказать,— это лишь то, что достоверность не заключается в ясных и отчетливых идеях, но в силе разума, который представляет собой нечто иное. Г-н Локк отвечает, что он вполне с этим согласен; достоверность, по его мнению, находится в восприятии соответствия или несоответствия идей (Письмо, с. 87, 107, 117, 122). Например, идея мысли, будучи ясной, связана в одно и то же время с ясной идеей существования и темной идеей субстанции, и нет оснований сомневаться в том, что эта субстанция существует (с. 88). Но хотелось бы (с. 85), чтобы г-н епископ Вустерский, коль скоро он заявляет

(«Оправд.», с. 230), что нужно выяснить, в чем суть разума, соблаговолил все-таки объяснить, в чем именно она заключается. Продолжая свои возражения, г-н Локк говорит (Письмо, с. 90 и 116), что он никогда не утверждал, будто ясные и отчетливые идеи составляют предмет и основу нашего разумения, ни тем более, что рассудок опирается на одни только ясные идеи; он говорит лишь о том, что простые идеи являются основой всех наших знаний, хотя далеко не всегда знание может быть сведено к простым идеям без привлечения сложных идей, а последние не всегда оказываются ясными.

Что касается утверждения г-на епископа, будто вся эта шумиха по поводу идей возникла в связи с философствованиями Декарта, то г-н Локк на это отвечает так (Письмо, с. 102): этому выдающемуся мужу он воистину обязан тем, что навсегда освободился от туманного схоластического жаргона, и оттого ему, Локку, не подобает ставить в вину этому автору собственные несовершенства или ошибки, тем более что «Опыт о разумении» написан им не в подражание Декарту, а на основании собственных размышлений. Г-н Локк признается (Письмо, с. 108), что он не знает никого, кто всерьез полагал бы, что для доказательства существования какой-либо вещи достаточно ссылки на идею этой вещи, за исключением Декарта и его последователей, пытающихся доказать бытие Божье при помощи идеи Бога. Правда, в «Опыте о разумении» (кн. 4, гл. X, § 7) г-н Локк заявлял, что люди разного образа мыслей прибегают к совершенно различным доказательствам в зависимости от своих пристрастий и своего характера; эту же мысль он повторяет в Письме (с. 112). Таким образом, он отнюдь не считает, что для вящей убедительности своего доказательства нужно во что бы то ни стало опровергнуть чужое. Однако тут же он заявляет, что ссылка на идею не представляется ему доказательной, хотя кое-кто, возможно, считает этот довод серьезным и готов использовать его для своих целей (с. 115).

Кроме того, он не согласен (Письмо, с. 116—117) с г-ном епископом Вустерским, который, по-видимому, думает, что исходя из положения о том, что разум основан на ясных идеях, следует полагать, будто любая такая идея тотчас удовлетворит нас, коль скоро мы обратим на нее внимание. Г-н Локк считает, что согласие идей не всегда обнаруживается с самого начала; нередко, чтобы познать таковое, требуются промежуточные идеи. Так, например,

великолепные доказательства несравненного Ньютона, хотя они и основаны на идеях количества, вряд ли возникли в его уме сразу в готовом виде и были с самого начала настолько убедительны, что тотчас удовлетворили их автора. Отвечая на утверждение г-на епископа Вустерского, будто достоверность заключается не в идеях, но в применении здравого рассудка, г-н Локк говорит (Письмо, с. 128, 130) о том, что всегда необходимо и то и другое, так как аргументация есть не что иное, как согласие или несогласие крайних идей, выявляемое при помощи идей промежуточных. Таким образом, он утверждает (с. 132), что выдвинутое им прежде доказательство существования Бога, о котором г-н епископ Вустерский думает, что оно выведено исключительно из разума, в действительности основано и на разуме, и на идеях. Доказательство это состоит в следующем (Письмо, с. 133): необходимо, чтобы испокон веков существовало разумное существо, так как невозможно, чтобы совершенное знание было уделом существ, не обладающих бессмертием, и нельзя предположить, что материя может обрести способность к мышлению, так как в этом случае мышление окажется неотъемлемым свойством материи, а это противоречит опыту (с. 140). И если бы кто-нибудь захотел уступить привилегию мысли некоторым частям материи, ему пришлось бы дать объяснение, каким образом материя производит мысль; объяснить же это невозможно. Г-н Локк считает, что это рассуждение по своей убедительности не уступает математическим доказательствам (Письмо, с. 146). Полагая, что его доказательство основано на идеях, он вместе с тем удивляется, почему г-н епископ Вустерский не согласен с этим; как видно, епископ испытывает отвращение к самому слову «идея», между тем оно означает просто непосредственный объект мысли. Отвергать путь идей — значит отвергать употребление разума.

Что касается истинности идей и их содержательности (l'étendue), благодаря которой они становятся адекватными, то автор «Опыта ...» писал тогда (кн. 2, гл. XXX и XXXI), что все простые идеи реальны и адекватны свойствам вещей, следствием которых они являются, не будучи, однако, во всех случаях их воспроизведениями (representations). Поэтому он разделил их на простые идеи первичных качеств, как-то: протяженность, внешний вид и т. п., являющиеся воспроизведениями, или образами, и простые идеи вторичных качеств, являющиеся лишь следствиями и впечатлениями (impressions), которые производят на нас свойства объектов, действуя на наши чувства. Итак, не следует говорить вообще, что с помощью простых идей мы не можем познать ничего, кроме действия, которое объекты оказывают на нас (Письмо, с. 168—169). Локк добавляет (там же, с. 170), что, хотя мы знаем только свойства объектов и их воздействие на нас, это не мешает нам с достоверностью отличать объекты друг от друга по этим признакам (например, золото от серебра по их цвету, воду от вина по вкусу) и это, так сказать, не вовсе лишает нас удовольствий. Так что причин жаловаться у нас нет. Но если мы попытаемся соотнести наши идеи субстанций с реальными сущностями этих субстанций, а не только с их воздействием на нас, то окажется, что идеи в этом отношении неадекватны (с. 176). Например, если бы идея реальной сущности Солнца была ясной, из нее следовало бы, что Солнце является неподвижной звездой (если считать такое предположение правдоподобным). Однако идея номинальной сущности Солнца говорит нам совсем о другом, заставляя нас противопоставлять его неподвижным светилам (с. 193). Отсюда ясно, что наш обычай подразделять субстанции на виды в зависимости от наименований, которые мы им даем, отнюдь не основывается на их реальной сущности (с. 191). Реальной сущностью мы называем внутреннее строение (constitution interne), из которого возникают свойства (с. 201), а номинальной — сущность, составленную из свойств, которые мы замечаем и которым присваиваем особые наименования.

Наконец, в постскриптуме г-н Локк заявляет, что он не чувствует себя в состоянии полагаться во всем на непогрешимость христианского учения; ему хотелось бы, чтобы не существовало вовсе никаких тайн, однако он признает, что тайны существуют, и опасается, что они будут всегда, какие бы объяснения ни предлагались. Таким образом, недостаток очевидности никогда не отнимет у него религиозной веры, которой все мы обязаны божественному откровению, и он готов в любую минуту отказаться от своих взглядов, если ему докажут, что они противны Священному писанию.

ПЕРЕПИСКА ЛЕЙБНИЦА И Д. МЕШЭМ

ЛЕЙБНИЦ — ЛЕДИ МЕШЭМ [1]

Я узнал о Вашем намерении послать мне экземпляр «Системы ума» покойного г-на Кэдворта. Для меня нет выше чести получить столь ценный дар от дамы, которую я глубоко чту [2]. С этой книгой я впервые познакомился в Риме, куда ее привез г-н Озу (Auzout) [3], славный французский математик; я был восхищен, найдя в ней самые прекрасные мысли мудрецов древности, изложенные подобающим слогом и сопровождаемые глубокомысленными рассуждениями. Одним словом, блеск стиля сочетался в этой книге с обширной эрудицией автора. Сам предмет ее меня также весьма заинтересовал, потому что и я много думал над этими вопросами, и, смею утверждать, открыл новую область умопостигаемого мира, добавив тем самым кое-что новое к великой системе, которую оставил нам Ваш почтенный отец, соединивший лучшие достижения древности и нового времени с богатством собственных идей. Что до меня, то мой вклад в эту систему состоит, между прочим, в том, что я выдвинул теорию предустановленной гармонии между субстанциями, о которой подробно говорит г-н Бейль в обоих изданиях своего «Словаря» (в статье под названием «Рорарий») [4]. Особенно много места уделено ей во втором издании, хотя при этом автор выдвигает против нее несколько возражений, на которые стоило ответить. И я послал ему мой ответ, пока еще не опубликованный, который дал ему возможность ближе подойти к существу моей теории, что он и подтвердил сам в своем письме ко мне. Как бы то ни было, мнение этого прославленного автора, изложенное в только что упомянутой статье, таково, что никто еще не развил так глубоко идею красоты и величия свершений творца. Я не осмелился бы распространяться на эту тему в письме к леди, если бы не знал, сколь велика любознательность английских дам; в этом я убедился, познакомившись с сочинениями покойной графини Конвей, не говоря о прочих. Однако я не рискую более злоупотреблять Вашим любезным вниманием. Спешу заверить Вас в своем уважении и признательности [и проч.] [5].

ЛЕДИ МЕШЭМ — ЛЕЙБНИЦУ

Отс, 29 марта 1704 г.

Хотя я не из числа тех, кто служит подтверждением Вашего лестного мнения об англичанах, я все же достаточно знакома с учеными людьми, чтобы уметь ценить их (насколько позволяют мне мои способности) и понимать, какое место занимаете Вы в мире науки. Вот почему я давно ожидаю приятной возможности засвидетельствовать Вам свое уважение. А недавно я подумала, что, быть может, Вам небезынтересно будет ознакомиться с «Системой духа» моего отца. Высокая оценка, которую Вы даете этому труду, чрезвычайно радует меня и служит для меня новым подтверждением правильности моего поступка.

Мне было бы очень приятно, если бы я могла еще более погрузиться в мир умственных интересов; хотелось бы получить более подробные сведения о предлагаемой Вами философской системе. С этой целью, получив Ваше любезное письмо, я просмотрела статью под названием «Рорарий» в первом издании «Словаря» г-на Бейля (за неимением 2-го издания) и, обнаружив там упоминание о Вас со ссылкой на «Journal des Sçavans» за 1665 г., прочла все, что опубликовано в этом журнале. Возможно, я не привыкла к столь отвлеченным рассуждениям, но мне не совсем понятно то, что Вы говорите о formes [6], на которых, если не ошибаюсь, Вы строите Вашу гипотезу. Насколько можно судить, Вы называете их то des âmes, то formes, то formes constitutives des substances [7], а иногда просто субстанциями; однако они не являются ни духом, ни материей, почему я и вынуждена сознаться, что у меня нет ясного представления о том, что Вы называете formes.

Я не отважилась бы докучать человеку, переписываться с которым почитают за честь все ученые Европы, добиваясь, чтобы он расходовал свое дорогое время на обучение несведущей женщины, если бы знала Вас только как

ученого человека; от тех, кто преуспел в науках и пребывает на высотах мысли, может быть, и не следует ожидать подобной снисходительности. Но Вы, я уверена, не оттолкнете от себя самую непросвещенную из возлюбивших истину, даже если бы мой пол не служил для меня залогом лестного отличия со стороны человека столь обходительного и принятого при дворе. Потому я и беру на себя смелость просить Вас о любезности помочь мне разобраться в том, что представляют собой Ваши formes, или дать их определение, дабы я могла осуществить свое заветное желание постичь систему, привлекавшую меня не только громкой славой ее автора, но главным образом тем, что она углубляет наше представление о совершенствах Творца и красоте его произведений. Если Вы будете столь любезны, что вкратце суммируете Ваш ответ на возражения г-на Бейля во 2-м издании его «Словаря», это послужит дополнительным стимулом к тому, чтобы мне еще лучше разобраться в данном вопросе.

Я распорядилась, чтобы вместе с «Системой духа» Вам переслали «Рассуждение о [взглядах] лорда Саппера» (Discourse concerning the Lords Supper), также написанное моим отцом и переплетенное в одном томе с «Системой». Благосклонность, которую Вы проявили по отношению к ее автору, позволяет мне надеяться, что Вы не откажетесь взглянуть на еще один его труд. Хотя отец написал его в молодости, этот труд был весьма высоко оценен нашим знаменитым Селденом[8]. Вы чрезвычайно обяжете меня, приняв эту книгу в дар от той, которая выражает Вам глубокое уважение [и проч.].

Г-н Локк, чьим обществом я имею счастье наслаждаться в кругу моей семьи, просил меня передать Вам уверения в своей преданности.

ЛЕЙБНИЦ — ЛЕДИ МЕШЭМ

Ганновер, начало мая 1704 г.

Удостоившись чести получить Ваш драгоценный ответ, я узнал одновременно приятную новость о том, что Ваш подарок, который я считаю чрезвычайно почетным для меня, благополучно пересек море; надеюсь в скором времени насладиться им. Я давно об этом мечтал и знаю, что книгу о системе разума с замечаниями ее знаменитого автора по очень важному теологическому вопросу, которые

Вы, сударыня, любезно присоединили к ней (за что я еще раз перед Вами в долгу), невозможно достать ни у нас в стране, ни по соседству, учитывая язык, на котором она написана. Прочитать же эту [книгу] о системе [духа] мне особенно необходимо потому, что в последнее время я задумал подвести итог своим размышлениям о предметах, имеющих отношение к этому, что позволило бы мне, сударыня, лучше справиться с Вашим поручением. Впрочем, я постараюсь отныне быть Вам послушным. Благоволите принять это за выражение моей признательности, а не навязчивости, которая заслуживала бы порицания.

Так как я отстаиваю принцип единообразия, которое природа, по моему мнению, соблюдает в основе вещей, видоизменяясь лишь в способе и в степени совершенства, то вся моя гипотеза сводится к тому, чтобы признать в субстанциях, недоступных нашему зрению и наблюдению, нечто соразмерное (proportionel) тому, что замечается в субстанциях, которые для нас доступны. Поэтому, считая ныне бесспорным, что в нас самих заключено некое простое бытие, наделенное способностью к действию и восприятию, я полагаю, что природа была бы менее связанной (liée), если бы та часть материи, которая создает человеческие тела, была бы одна одарена тем, что делает ее, эту часть, бесконечно отличной от остальной материи (даже физически) и совершенно чужеродной по отношению ко всем прочим известным телам. Это дает мне право считать, что подобные проявления активного бытия имеются повсюду среди материи и разница между ними — лишь в способе восприятия. А так как собственные наши восприятия иногда сопровождаются *рефлексией*, а иногда нет, из рефлексии же рождаются *абстракции и всеобщие и необходимые истины*, следов которых мы не находим ни у животных, ни тем более в других телах, окружающих нас, то следует полагать, что простое бытие, которое есть в нас и именуется душой, именно этим и отличается от аналогичных ему в прочих известных телах.

Как бы ни назывались теперь эти начала действия и восприятия — *формы, энтелехии, души, духи* — и каковы бы ни были различия между ними в зависимости от значений, которые будут вкладываться в эти термины, суть дела от этого не изменится. Меня спросят: какова судьба этих простых бытий, или душ, которые я приписываю животным и другим созданиям, поскольку они принадлежат к органическому миру? Я отвечу, что нельзя быть

менее жизнеспособными (inextinguables), нежели наши души, и они не могут быть произведены или уничтожены силами природы.

Мало того, продолжая эту аналогию между *другими* телами и тем, что мы испытываем *сейчас* в *наших* телах, на будущее и на прошедшее, я не только утверждаю, что эти души, или энтелехии, все обладают чем-то вроде органического тела, соразмерного их восприятиям, но и считаю, что они всегда будут им обладать и всегда обладали на протяжении всего своего существования. Так что пребывает не только душа, но и сама животность (или то, что аналогично душе и животному состоянию, чтобы не спорить о терминах), и, таким образом, рождение и смерть не могут быть ничем иным, как развертыванием (developpments) и свертыванием (envelopements), образцы чего природа по своему обыкновению демонстрирует нам видимым образом, помогая нам догадываться о том, что она скрывает. Следовательно, ни железо, ни огонь, ни другие стихийные силы природы, какие бы повреждения они ни причинили телу животного, не в состоянии воспрепятствовать душе сохранить определенное органическое тело. Таким образом, *организм*, т. е. порядок и устроенность, есть нечто существенно необходимое для материи, произведенной и упорядоченной высшею мудростью, так как произведение всегда должно хранить черты своего создателя. Это позволяет мне также считать, что не существует духов, полностью отрешенных от материи, за исключением первого и высшего (souverain) существа, и что у гениев, как бы ни были они удивительны, всегда соприсутствуют тела, достойные их. То же следует сказать и о душах, хотя их можно назвать в известной мере обособленными по отношению к этому низменному телу. Итак, Вы убеждаетесь, сударыня, что нам не остается ничего другого, как предположить, что *повсюду и всегда все обстоит в точности так, как в нас самих и сейчас* (оставляя в стороне сверхъестественное); различными могут быть лишь степени совершенства. Судите же сами, можно ли вообразить себе более простую и удобопонятную гипотезу.

Та же самая максима о том, что *не следует без особой нужды предполагать в созданиях наличие того, что не отвечает нашему опыту,* привела меня к моей *системе предустановленной гармонии.* Ибо мы убеждаемся на опыте, что тела взаимодействуют согласно механическим законам, а души производят в самих себе некоторые

внутренние действия. И мы не можем представить себе такое действие души на материю или материи на душу, равно как и ответное действие, которое нельзя было бы объяснить каким бы то ни было машинным устройством, порождающим восприятие под влиянием материальных видоизменений, т. е. механических законов; нельзя также допустить, что от восприятия может произойти изменение скорости или направления движения в животных духах и других телах, какими бы нежными или грубыми они ни были. Таким образом, неправдоподобность какой-либо иной гипотезы, кроме той, которая утверждает, что разумный порядок в природе согласуется с ней самой (не говоря о других соображениях), убедила меня в том, что душа и тело полностью подчинены собственным законам: у души свои законы, у тела свои, причем телесные законы не нарушаются от действий души, тела же не находят путей воздействия на души. Тогда возникает вопрос: откуда же происходит согласие души с телом? Приверженцы случайных причин хотят, чтобы Бог то и дело приспосабливал душу к телу, а тело к душе. Но такое предположение равносильно чуду и мало вяжется с философией, долг которой — объяснить ход вещей в природе, ведь в таком случае пришлось бы допустить, что Бог постоянно нарушает естественные законы тел. Вот почему я пришел к выводу, что будет гораздо более достойным божественного миропорядка и постоянного единообразия и благоустройства его творения заключить, что, создав тела и души, он с самого начала предусмотрел, чтобы каждое тело и каждая душа взаимодействовали с другими телами и душами согласно их собственным законам. Отрицать такое намерение у того, чьи мудрость и могущество беспредельны, невозможно. Итак, я настаиваю лишь на том, чтобы признать за душами и телами навсегда и везде то, что испытываешь на собственном опыте всякий раз, когда опыт отчетлив, а именно механические законы в телах и внутренние действия в душе. Все зависит только от состояния в данный момент, сопряженного с наклонностью к изменениям, которые происходят в телах под влиянием движущих сил, а в душе — в зависимости от восприятий добра и зла.

Отсюда следует замечательный вывод: божьи творения бесконечно прекраснее и гармоничнее, чем можно было бы себе представить. И мы можем сказать, что уловка эпикурейцев, стремящихся опровергнуть доказательство,

основанное на красоте видимых вещей (когда они заявляют, что при бесконечном множестве случайных произведений не удивительно, если какой-нибудь из миров, например наш мир, окажется относительно удачным), уничтожается тем, что извечное соответствие существ, непосредственно не влияющих друг на друга, может быть только следствием общей причины этой гармонии. Г-н Бейль, который является глубоким мыслителем, размышляя о следствиях этой гипотезы, признает, что никогда еще так возвышенно не трактовали то, что понимается под божественными совершенствами, и что бесконечная мудрость Божья, как бы ни была она велика, не является чрезмерной для того, чтобы произвести подобную предустановленную гармонию, в возможности которой он, по-видимому, сомневался. Но я обратил его внимание на то, что сами люди изготовляют автоматы, действующие так, как если бы они были разумными существами. Бог же, который является бесконечно более искусным мастером или, вернее, у которого все является искусством, поскольку оно вообще возможно, начертал путь материи, чтобы она действовала в соответствии с потребностями духов. Так что удивляться тому, что она действует так разумно, следует не больше, чем движению огней фейерверка как бы вслед за невидимой нитью, что на самом деле служит лишь внешним признаком того, что их направляет человек. Уловить Божьи предначертания можно лишь по мере того, как они проявляют себя видимыми совершенствами, и, в то время как тела изначально подчинены душам, чтобы в какой-то момент приспосабливаться к их произвольным действиям, душа со своей стороны служит выразительницей (est expressive) тел в силу своей исконной природы, так как она обязана воспроизводить их своими непроизвольными и смутными восприятиями; таким образом, каждое есть оригинал или копия для другого в меру совершенств или несовершенств, которые в нем заключены.

Но я совсем забыл, сударыня, что имею честь писать Вам; сознание этого вынуждает меня просить прощения за многословие, которое я позволил себе. Мне следовало помнить, что для Вашей проницательности довольно немногих слов и если что-нибудь приходится растолковывать слишком подробно, значит, это просто непонятная вещь; но, когда увлечешься, теряешь власть над собой и никак не можешь остановиться; вот мне и подумалось,

что, быть может, стоит рискнуть наскучить Вам. Поэтому, несмотря на все мое многословие, я буду рад, если окажется, что я ничего не упустил из того, что должен был сказать.

Мое счастье удваивается, сударыня, оттого, что благодаря Вашей любезности я удостоился нового знака внимания со стороны столь заслуженно признанного автора, каким является г-н Локк, более меня взысканный честью Вашего знакомства. Не знаю, смею ли я просить Вас выразить ему мое уважение и мое желание заслужить его одобрение и удостоиться его наставлений. Я внимательно прочел важный труд, который он выпустил в свет, так как в этом труде затронуто много вопросов, над которыми размышлял и я. Это побудило меня набросать свои замечания. А так как легче продолжать дело, уже начатое сведущим человеком, то мне кажется, что я мог бы устранить кое-какие неувязки и выполнить некоторые desiderata [9]. Судить о том, вправе ли я брать на себя такую задачу, можно по тому плану, который я изложил Вам, сударыня, в этом письме. Но я не решаюсь обольщаться надеждой, что сумею удовлетворить требования ума столь проницательного, как Ваш, и, если не вызову чем-либо Вашего неудовольствия, сочту себя вознагражденным. Ваше суждение просветит меня и удвоит мой долг перед Вами, в коем я пребываю со всей почтительностью и преданностью, на какие я только способен.

ЛЕДИ МЕШЭМ — ЛЕЙБНИЦУ

Отс, 3 июня 1704 г.

Ваша любезная снисходительность отнюдь не дает мне права забывать о том, сколь мало оснований у меня требовать от Вас, чтобы Вы лично дали себе труд и впредь просвещать меня относительно Вашей гипотезы. Для души, сколько-нибудь одаренной способностью к должному восхищению перед творениями Бога, не может быть ничего более приятного, нежели, находя в них все новые и новые совершенства, всецело отдаваться обожанию сего Существа, которое, как нам внушает разум, должно быть высшим предметом нашей любви.

Гипотеза, созданная Вами и другими мыслителями, коль скоро она приводит к такому заключению, не могла не возбудить моего любопытства, и это тем более что при

чтении всего того, что Вы обнародовали, мне показалось также, что Вы сознательно преследовали цель дать убедительное представление о мудрости Бога в его творениях. Письмо, которым Вы почтили меня, укрепляет меня в этой мысли. Однако то обстоятельство, что теперь я с уверенностью могу сказать, что располагаю точным и ясным знанием Вашей гипотезы, дает мне право сообщить Вам в свою очередь, каков мой взгляд на эти вещи; надеюсь, Вы поправите меня, если я скажу что-нибудь не так, а это легко может произойти с человеком, мало осведомленным в подобных теориях.

Вы считаете само собой разумеющимся, что *в нас имеется простое существо, наделенное способностью к действию и восприятию.* И то же самое, говорите Вы, *только отличающееся способом восприятия, содержится в материи, в любом ее месте.* Вы утверждаете также, что это *простое существо,* называемое душой, отличается от того, что есть у животных (и еще более от того, что содержится в телах, окружающих нас), способностью к *абстракции* и умением благодаря ей создавать всеобщие идеи. По Вашему мнению, все имеют в себе эти *простые существа* и всегда будут иметь; и с тех пор, как они существуют, они всегда обладали *органическими телами, пропорциональными их восприятию.* Таким образом, после смерти сохраняется не только душа, но и *животное начало* (the animal). Рождение и смерть — это лишь появление этих существ в нашем поле зрения или исчезновение их из него. Тот же принцип единообразия произведений природы, который внушил Вам уверенность в истинности того, о чем Вы говорите, положен Вами в основу Вашей системы *предустановленной гармонии между субстанциями,* насколько я могу о ней судить.

Какое бы то ни было действие души на материю или материи на душу немыслимо, ибо для обеих существуют разные законы. Тела подчиняются законам механики и склонны меняться suivant les forces mouvantes [10]. *Души производят в самих себе внутренние действия* и склонны меняться *в соответствии с восприятием добра или зла, которым они обладают.* И так как душа и тело следуют собственным для каждого законам и сами по себе не оказывают друг на друга никакого действия и никак не влияют друг на друга, то эффекты такого рода достигаются лишь благодаря предустановленной гармонии, объединяющей эти субстанции, как если бы между ними существовала

реальная связь. Таким образом, деятельность тела, которое действует, всегда подчиняясь своим собственным законам механики, а отнюдь не испытывая каких-либо колебаний или изменений под влиянием души, всегда соответствует страстям, которые испытывает душа, и ее восприятиям. Точно так же душа, хотя и не управляется движениями материи, немедленно отзывается на действие тела своими восприятиями или модификациями, в то время как тело действует сообразно со своими законами механики.

Вот мой ответ Вам, в котором — если уж я решилась докучать Вам такими незначительными мыслями, как мои,— я не вижу ничего, что могло бы показаться неправдоподобным. Напротив, в этой гипотезе меня привлекает ее цельность; преимущества, которыми она обладает, весьма привлекательны. Но не думаю, чтобы она была чем-то бо́льшим, нежели гипотезой. Пути господни не ограничены нашими представлениями о них, и непостижимость или невообразимость для нас каких-либо иных путей, кроме одного, не должна внушать нам уверенность, что этот путь и есть тот самый, которым Бог предпочел воспользоваться. Впрочем, именно такой вывод сделал из нашего неведения, насколько мне помнится, отец Мальбранш (или кто-то другой из сторонников его гипотезы), применив его для объяснения случайных причин. Эту гипотезу в числе прочих исключений я, кажется, не в силах уразуметь без Вашей помощи, но думаю, что и Ваша гипотеза имеет к этому прямое отношение в части, касающейся организации тела. По-Вашему, получается, что все истинно замечательное (nice curiositie), что может быть обнаружено в нем, бесполезно, излишне и не стоило труда. К этому моему затруднению позвольте добавить, что я не понимаю, почему, как Вы говорите, *организм* нужно или можно представлять себе как то, что *«существенно для материи»*.

Но все эти неясности, как и те, которые, может быть, возникнут у меня в ходе дальнейших рассуждений, для меня не столь важны, как другой, более принципиальный вопрос, хотя он и не имеет в виду специально Вашу гипотезу. Это вопрос о *формах,* которые, согласно Вашему объяснению, означают *простые существа,* или, как Вы называете их в другом месте, atomes de substance и forces primitives [11], природа которых, как Вы далее утверждаете, *состоит в силе.*

Я исхожу из того, что сила не может быть сущностью какой-либо субстанции, но является атрибутом того, что Вы

называете *формой, душой или субстанциальным атомом*, т. е. той сущностью, о которой я не имею положительного представления. Вы отрицаете у нее какие-либо измерения, и, должна сознаться, это делает для меня ее существование совершенно немыслимым. Ибо я неспособна представить себе существование того, что находится нигде.

Если полагать местонахождение этих субстанций, исходя из Вашего утверждения, что они всегда содержатся в организованных телах, значит, они все-таки где-то находятся; но если эти *субстанциальные атомы* расположены в каком-то месте, то они должны иметь некоторую протяженность, а в этом Вы им отказываете. С другой стороны, для Вас союз души с соответствующим ей телом есть не что иное, как соотносительность или согласование (conformitie), основанное на *предустановленной гармонии;* хотя души и тела действуют независимо друг от друга, каждое по своим законам, однако результат их действий такой же, как если бы между ними существовала реальная связь. Я не уверена, достаточно ли точно я поняла Вашу точку зрения по этому вопросу.

Сказанное мною здесь кажется мне достаточным для того, чтобы отважиться еще раз беспокоить Вас; и, быть может, этого более чем достаточно, чтобы показать Вам, что Вы излишне благосклонно судили о моей понятливости. Я вспоминаю, как мой отец и другие приверженцы учения о непротяженной субстанции говорили: «Тот, кто не может проникнуться убеждением в реальности непротяженных субстанций, доказывает этим, что его рассудок находится в плену у воображения».

Но как бы ни был велик его авторитет для меня, он не смог помешать мне, если можно так выразиться, остаться во власти воображения, что, конечно, не всегда отвечало моим желаниям. Так или иначе, я не могу представить себе вещь или увериться в правоте какого-либо предположения, если эта вещь и это предположение непостижимы для меня, и, следовательно, не имею права согласиться с тем, в чем меня убеждают. Но если бы я и согласилась, неизвестно, где мне следует остановиться и каковы должны быть пределы моего согласия. С таким же основанием я могла бы поверить и во что-нибудь другое.

Г-н Локк выражает Вам свою почтительную преданность. Он просит меня передать Вам, что и он в свою очередь чрезвычайно обязан Вам за те знаки любезного внимания, которые Вы адресовали ему. По его мнению, Вы

чрезвычайно искусны в обхождении, равно как и в философии, и во всем прочем. Он говорит, что нездоровье и то́, что ему осталось немного жить, положили предел его философским исследованиям. Но если бы он был и в зените своей творческой деятельности, он и тогда, зная Вас, не взял бы на себя смелости быть судьей Ваших теорий; еще менее он осмелился бы наставлять человека столь высокого положения и заслуг, как Ваши. Г-н Локк считает для себя большой честью то, что Вы снизошли до чтения и разбора его «Опыта о разумении» (о чем Вы упоминали) и готовы уделить время для устранения некоторых противоречий и восполнения некоторых недочетов, имеющихся в нем, исходя из Ваших более широких воззрений. Это обстоятельство польстило бы его самолюбию, если бы, публикуя свой трактат, он преследовал какую-либо иную цель, нежели оказать посильную услугу истине и научному знанию. Прикосновение руки столь выдающегося мастера сохранит, по его словам, его труд для потомков, освободив его от многих присущих ему несовершенств.

Сейчас все друзья г-на Локка с грустью сознают, что им уже недолго придется наслаждаться прелестью общения с ним: болезнь легких сокрушает его с каждым днем, к тому же он далеко не молод.

Я была чрезвычайно рада, сэр, преподнести Вам подарок, который оказался полезен для Вас; быть может, благодаря ему Вы обогатите мир новыми достижениями Вашей мысли. Если Вы сочтете меня достойной Ваших наставлений и если хотя бы изредка Вам угодно будет делиться со мной своими раздумьями, я всегда буду считать себя в долгу перед Вами за эту снисходительность, а ответом на нее послужат моя глубокая признательность и восхищение.

ЛЕЙБНИЦ — ЛЕДИ МЕШЭМ

Вижу, что по доброте своей Вы сочли мое письмо сносным, хотя я слишком хорошо понимал, когда писал его, как мало оно способно удовлетворить требованиям дамы столь тонкого ума. И чем больше я восхищаюсь этим умом в Вашем ответе, где ясность и красота слога сочетаются с необычайным глубокомыслием, тем больше сомневаюсь в успехе того, что собираюсь написать сейчас. Но лестное сознание того, что я исполняю Вашу волю, ободряет меня и по крайности послужит мне извинением.

Вы взяли на себя труд, сударыня, изложить вначале в немногих словах мою гипотезу, с тем чтобы я мог судить о том, правильно ли Вы ее поняли. Это очень полезный метод в собеседованиях такого рода, и я восхищен правильностью и точностью Ваших формулировок в столь абстрактном предмете. Они так удачны, что я сам не прочь воспользоваться ими в другой раз, если мне придется объяснять кому-нибудь свою точку зрения.

После этого Вы переходите к рассуждениям, которые вполне достойны Вас и заслуживают того, чтобы вникнуть в них и приспособить к ним мое понимание вопроса. Сначала Вы хвалите мою гипотезу, говоря, что она кажется Вам правдоподобной, поскольку она отстаивает единообразие природы и даже содержит нечто отвечающее нашим желаниям.

Но [затем] Вы добавляете, сударыня, что из этого еще не следует, что моя гипотеза есть *нечто большее, нежели просто гипотеза*. И хотя она, быть может, доступнее для понимания, чем другие гипотезы, это вовсе не означает, что она истинна, так как *пути господни* не ограничены нашими представлениями о них; и, хотя другие пути, кроме одного, представляются непостижимыми и недоступными воображению, само по себе это не служит убедительным доказательством того, что этот путь — единственный.

Чтобы присовокупить к этому, как Вы приказываете мне, свои замечания, я отвечу, что 1) гипотеза, которая кажется *возможной*, заслуживает внимания уже потому, что все остальные таковыми не кажутся, и 2) крайне *вероятно*, что такая гипотеза является истинной. Так, в астрономии и в физике общепризнано, что истинными оказываются в конце концов именно те гипотезы, которые наиболее удобопонятны, как, например, гипотеза круговращения Земли для объяснения видимого расположения светил и гипотеза силы тяжести воздуха для объяснения действия всасывающих насосов и других устройств, которые раньше объясняли боязнью пустоты.

Кроме того, 3) поскольку наш разум происходит от Бога и может быть уподоблен некоему лучу этого Солнца, нам следует сделать из этого вывод, что то, что наиболее согласуется с нашим разумом (чтобы быть последовательным, как того требует сама природа разума), должно быть согласно и с божественной мудростью и что, рассуждая таким образом, мы следуем правилам, которые преподал нам Бог. Вот почему мы всегда убеждаемся, что 4) если

наши суждения выносятся в соответствии, так сказать, с этим божественным светом, действительность никогда не опровергает их. Возражения, которые наперекор этому выдвигали скептики, всегда расценивались разумными людьми как пустая игра ума.

Но чтобы еще ближе подойти к сути дела, правильно будет исходить из того, что 5) *пути Божьи* бывают двоякого рода: одни — естественные, а другие — сверхъестественные, необычайные или чудесные. *Естественные* пути таковы, что сотворенный разум в состоянии постичь их, если ему доступно восприятие их и если для этого имеются необходимые условия. *Чудесные* же не доступны никакому сотворенному разуму. Так, например, действие магнита естественно, будучи чисто механическим, т. е. объяснимым, хотя пока еще, быть может, мы не умеем объяснить его до конца и во всех подробностях ввиду неполноты наших сведений. Но если бы кто-нибудь стал утверждать, что магнит действует отнюдь не механически, а в силу чистого притяжения на расстоянии, без посредства чего-либо, без видимых или невидимых орудий, вне какой бы то ни было среды, получилось бы нечто необъяснимое с точки зрения всякого сотворенного разума, как бы ни был он просвещен и проницателен; одним словом, это было бы нечто чудесное. Между тем рассудок и самый принцип божественной мудрости повелевают, чтобы мы не прибегали без надобности к ссылкам на чудо. Точно так же обстоит дело, когда речь идет о *системе соединения (l'union) души и тела*, ибо сказать, что тело оказывает действие на расстоянии, без каких-либо средств и орудий, — значит дать такое же малопонятное объяснение, как если бы мы сказали, что такие совершенно различные субстанции, как душа и тело, действуют друг на друга непосредственно, хотя по своей природе они еще более удалены друг от друга, чем по своему местоположению. Так что сообщение между двумя столь разнородными субстанциями могло бы происходить разве что чудом, так же как непосредственное сообщение двух отдаленных тел, ссылаться же на какое-то никому не ведомое *влияние* одного на другое — значит маскировать чудо ничего не значащими словами. Это же относится к теории случайных причин с той только разницей, что сторонники этой теории, признают они это или нет, апеллируют к постоянному чуду открыто, а не тайком, как [поступают] приверженцы теории влияния. Ибо пусть даже это действие Бога — вызывать к жизни

душу в связи с телом, а тело в связи с душой — происходило бы постоянно и было бы обычным, оно, это действие, не станет от этого менее чудесным, ибо всегда останется чем-то необъяснимым для всякого сотворенного разума, как бы сведущ он ни был и какими бы откровениями ни одарил его Бог; такой эффект, следовательно, зависел бы от одного только вмешательства Бога. Никакого другого средства или другого объяснения нет, и придется признать, что Бог таким образом постоянно нарушал бы законы тела, чтобы приспособить его к душе, и наоборот. Между тем то, что поддается разумному объяснению, согласуется с естественными законами вещей и иначе, как ими, не должно быть объясняемо.

Получается, таким образом, что 6) моя гипотеза есть нечто большее, чем гипотеза, так как она не просто возможна, но наиболее согласуется с мудростью Бога и порядком вещей. Я полагаю, можно с уверенностью сказать, что Бог всегда действует наиболее подходящим для его совершенных творений образом, что и служит одним из наивысших проявлений его мудрости. Отсюда ясно, что нет ничего более прекрасного и целесообразного, чем это предусмотрительное согласие, установленное Богом в природе, и ничто другое не является столь очевидным доказательством, что именно он — творец вещей; как и подобает Богу, он установил все заранее, с тем чтобы впоследствии уже не вмешиваться и не нарушать собственные установления, согласующиеся с природой вещей. Вещи не могли бы столь совершенным образом согласоваться между собой в предустановленной гармонии, если бы они не были порождены общей причиной и если бы эта причина не была бесконечно могущественной и предусмотрительной, дабы с такой безошибочностью распространиться на все сущее.

Сверх того, 7) если предположить, что обыкновенные вещи должны совершаться естественно, а не чудом, то это будет означать, что моя *гипотеза доказана*. Ведь обе другие гипотезы, как я показал в пункте 5, волей-неволей прибегают к чуду, а, кроме этих трех гипотез, ничего другого выдвинуть невозможно. Одно из двух: либо законы, управляющие телами и душами, нарушаются, либо же они соблюдаются. Если эти законы нарушаются (что не может быть ничем иным, как следствием вмешательства извне), то или одна из этих двух вещей должна нарушать другую, что соответствует *гипотезе влияния,* принятой у философов

разных школ, или их должно нарушать что-то третье, т. е. Бог, и это будет *соответствовать гипотезе случайных* [причин]. Если же законы душ и тел соблюдаются, не будучи нарушаемы ничем, это будет *гипотеза предустановленной гармонии,* которая, таким образом, является единственной отвечающей естественному порядку вещей.

8) Это предпочтение, которое следует отдавать естественному перед чудесным в обыкновенных явлениях природы, в чем, я думаю, согласны были до сих пор все философы (кроме нескольких полуфанатиков вроде Флудда с его лоскутной философией),— это предпочтение, говорю я, служит мне также основанием считать, что мыслит не материя, а некое простое бытие, существующее само по себе, независимое, но связанное с материей. Правда, знаменитый г-н Локк в своем превосходном «Опыте», а также в споре с покойным епископом Вустерским утверждал, что Бог якобы может наделить материю способностью мыслить, на том основании, что он может заставить произойти все, что только может прийти нам в голову. Но мышление у материи возможно лишь благодаря непрерывно действующему чуду, так как в самой материи, иначе говоря в протяженности и непроницаемости, нет ничего такого, к чему могло бы быть сведено мышление или на чем последнее могло бы основываться. Следовательно, можно сказать, что *естественное бессмертие души* доказано и допустить исчезновение души можно, лишь допустив чудо — приписывая материи способность мыслить, чудесно *воспринятую* и чудом же *поддерживаемую* (но тогда душа погибла бы, как только прекратилось бы чудо), или же предположив, что мыслящая субстанция, отличная от тела, может уничтожиться, что также было бы чудом, но уже новым. Так вот, я и говорю, что Бог — если допустить, что материя мыслит,— должен был бы не только *дать* материи способность мыслить, но и *поддерживать* в ней эту способность постоянно посредством все того же чуда, потому что в самой материи нет и следа такой способности, если только Бог не привнесет в нее это новое качество. Но сказать, что Бог сообщает материи это новое коренное качество, или свойство мыслить, которое затем поддерживается в ней само собой, как раз и значит утверждать, что он дает ей мыслящую душу, или, если угодно, дает ей то́, что́ не отличается от души ничем, кроме названия; а так как эта коренная способность не является простым видоизменением материи (ибо видоизменения

объяснимы с точки зрения тех природных свойств, которые подвергаются видоизменению, а эта способность к [числу] таковых не относится), то приходится сделать вывод, что она зависит от материи.

Теперь, сударыня, я перехожу к тем серьезным затруднениям, над которыми Вам пришлось задумываться. Вы обмолвились замечаниями, что органы вроде бы не нужны, если достаточно одной души. Отвечаю, что 9) если бы в природе существовала, к примеру, одна только душа Цезаря, Творец вещей мог бы и не снабжать ее органами. Но тот же Творец пожелал создать бесконечное множество других существ, отделенных друг от друга оболочкой органов. Тело наше есть некий мир, наполненный бесчисленными созданиями, которые тоже имеют право на существование, и, если бы тело не было организовано, наш микрокосм, или малый мир, не обладал бы всем совершенством, какое он должен иметь, и даже большой мир не был бы таким богатым, каков он есть.

10) На этом же основании я утверждаю, что *организм присущ* материи не в абсолютном смысле, но присущ *материи, приведенной в порядок (arrangée) высшей мудростью.* И потому я определяю *организм,* или естественную машину, как такую машину, в которой каждая часть [опять] есть машина, и, следовательно, тонкость устройства доходит в ней до бесконечности, ибо ни одна мелочь не упущена, тогда как у наших искусственных машин части не являются машинами. В этом состоит существенная разница между *природой* и *искусством,* которую недостаточно учли нынешние философы.

11) Вы считаете также, сударыня, что сила не может быть сущностью какой бы то ни было субстанции. Это, конечно, потому, что Вы говорите о силах изменяемых, какие обычно имеют в виду. Я же говорю о *первичной силе,* подразумевая под ней действующее начало (le principe d'action), а изменяемые силы — это лишь его модификации.

12) *Положительная идея* этой простой субстанции, или первичной силы, вполне найдена, так как она всегда должна заключать в себе правильную последовательность восприятий, следуя аналогии, которую она должна иметь с нашей душой.

13) Вопрос о том, *находится* ли она *где-нибудь* или *нигде,*— это вопрос формальный, ибо ее природа не состоит в протяженности, но она (первичная сила)

соотносится с протяженностью, которую она представляет; таким образом, местонахождением души следует считать тело, с точки зрения которого душа представляет себе мир в данный момент. Требовать бо́льшего и заключать души в пространственные измерения — значит стараться воображать себе души подобными телам.

14) Что касается сложных субстанций, не имеющих протяженности, то я согласен с Вами, сударыня, что ни одной такой субстанции не существует у тварей (créatures), ибо души или формы без тел были бы чем-то неполным: по моему мнению, *душа никогда не бывает без животного момента* (sans animal) или чего-либо сходного с ним. Сам Бог известен нам лишь через посредство идеи, заключающей в себе связь с *протяженностью,* иначе говоря с непрерывной и упорядоченной совокупностью вещей, существующих постольку, поскольку он их производит; таким образом, мы приходим к познанию его существования лишь через его результаты. Однако впоследствии высший разум открывает нам, что в нем содержится нечто существующее вне протяженности и даже являющееся ее источником, равно как и причиной всех изменений, которые в ней совершаются. Правда, представить себе это невозможно, но в этом нет ничего странного, ведь и математики излагают нам множество вещей, недоступных воображению: пример — *несоизмеримые* [величины], реальность которых тем не менее доказана. Вот почему не стоит совершать насилие над реальностями под тем предлогом, что-де воображение не в состоянии их охватить. Предел познанию вещей кладет отнюдь не воображение, и г-н Локк весьма убедительно доказал, что наши умозрительные идеи лежат за пределами чувственных образов.

Я опечален, сударыня, известием о нездоровье этого выдающегося мужа. Люди, подобные ему, долго не живут... Если он все еще пользуется Вашим очаровательным гостеприимством — иным оно быть не может,— то пусть оно послужит ему лучшим утешением, какое он только может получить; люди науки навсегда останутся за него в долгу перед Вами (и я в том числе, ибо надеюсь еще воспользоваться его идеями в своих опытах), и долг этот дополнит то, чем обязаны Вам научные теории, которые Вы почтили своими замечаниями. Остаюсь с уважением [и проч.]

Ганновер, 30 июня 1704 г.

P. S. Только что получил Ваш прелестный подарок, сударыня, и уже начал им наслаждаться, за что вновь приношу Вам свою благодарность.

ЛЕДИ МЕШЭМ — ЛЕЙБНИЦУ

Отс, 8 августа 1704 г.

Каковы бы ни были издержки учтивости, обычной в обращении с дамами и могущей показаться обыкновенной лестью в устах представителя Вашего пола, я все же радуюсь Вашим похвалам, оправданием для которых служит в моих глазах надежда, что, коль скоро Вы почтили меня подобными изъявлениями симпатии, вы наградите меня и лучшими плодами Вашей мысли за то вполне понятное восхищение, которое я питаю к Вам [...] [...] Вам лучше судить, правильно ли я изложила Вашу систему; во всяком случае я горжусь Вашим отзывом, а выводы, которые Вы делаете из этого в мою пользу, пробуждают во мне чувство благодарности за то, что Вы считаете меня достойной общения с Вами в большей мере, чем это есть на самом деле. Но хотя мне и удалось, быть может, выразить Вашу мысль так, как я стремилась это сделать, Ваши ответы на некоторые из моих вопросов заставляют меня подозревать, что я не вполне усвоила Вашу гипотезу во всех подробностях. Например, мне не совсем понятно, на каком основании Вы считаете, что *органическое устройство существенно присуще материи.* Хотите ли Вы сказать этим, что органичность не является абсолютно существенной для [состояния] материи вообще, но [она] существенна для материи arrangée par une sagesse souveraine [12]?

На этом Вы могли бы построить чрезвычайно привлекательную концепцию о мастерстве Всевышнего,— концепцию, которая может сложиться, на мой взгляд, лишь в уме человека, проникнутого чувством глубочайшего восхищения перед мудростью Творца; однако если Вы утверждаете истинность этого определения лишь на том основании, что оно более приемлемо для Ваших построений в качестве атрибута Бога, то само по себе это не кажется мне убедительным.[...]

Принцип действия, именуемый Вами force primitive, является, как Вы сказали, *субстанцией.* Я пока еще не имею положительного *восприятия* этой субстанции, но представляю себе ее *действие;* что касается Ваших дополнений относительно ее *восприятий,* то Ваши слова: «Suivant l'analogie qu'elle doit avoir avec notre âme» [13] — вновь наводят меня на мысль, что я не вполне понимаю Вашу схему, так как прежде я думала, что душа и эта *первичная сила,* или *принцип действия,*— это одно и то же. Вы пишете: «Refermes les âmes dans les dimensions c'est vouloir imaginer les âmes comme des corps» [14]. Если иметь в виду *протяженность,* это правильно; но *протяженность,* с моей точки зрения, неотделима от понятия любой субстанции. Я, конечно, понимаю, что мы не имеем права отвергать истины только потому, что они недоступны нашему воображению (хотя бы они и были обоснованы). Но *истина* есть то, чему можно приписать определенные ощущения (affections), возникающие у субъекта, о котором идет речь. Я никоим образом не могу приписать субъекту что-либо, о чем у меня нет вовсе никакого представления, поскольку я сознаю, что во мне нет непротяженной субстанции. Сравнение с *несоизмеримыми отрезками,* которое Вы приводите, не кажется мне достаточно убедительным, так как в этом примере я могу понять смысл задачи и обладаю отчетливыми идеями *несоизмеримых отрезков,* хотя и не знаю, в чем причина их несоизмеримости; о *непротяженной же субстанции* у меня вообще нет какого бы то ни было понятия, исходя из которого я могла бы утверждать либо отрицать что-либо относящееся к ней.

Я не понимаю, почему Вы считаете, что *не существует сотворенной субстанции,* полностью лишенной протяженности, и почему душа (которую Вы рассматриваете как особую субстанцию) без тела, лишившись протяженности, была бы неполной субстанцией. Мое убеждение в том, что не может быть субстанции, которая была бы непротяженной, основано, как я уже сказала, на том, что я не имею ни малейшего понятия о такой вещи. Я могу лишь представить себе, что в мире существуют две совершенно различные субстанции, причем обеим одинаково свойственна протяженность. Я ясно представляю себе протяженность без *плотности,* а также *плотную протяженность.* И я не вижу ничего абсурдного в утверждении, что в какую-нибудь из систем этой плотной протяженности Бог вложил *мысль:* ведь сами по себе *протяженность* и *непроницаемость,* или *плотность,* не содержат ничего такого, из чего *естественным образом,* через цепь причин могла бы возникнуть мысль,— такое предположение,

я полагаю, недоказуемо. Но я этого никогда и не предполагала. Я хочу лишь спросить: не может ли Бог, насколько мы можем понять его, создать непротяженную субстанцию, а затем присоединить ее к протяженной субстанции (тут, кстати говоря, Вами допущено, как мне кажется, не одно, а два противоречия), иначе говоря, не может ли Бог, если допустимо так представить себе смысл его деяния, вложить (коли ему так угодно) *способность к мышлению* в ту субстанцию, которая обладает *плотностью?* Ведь и плотность и мысль являются лишь атрибутами некой неизвестной субстанции, и я не вижу оснований сомневаться в том, что для них обеих должна существовать одна и та же общая подпорка (support): никакого противоречия, по-моему, в таком совместном существовании *мысли* и *плотности* в одной и той же субстанции нет. Во всяком случае предположение, что Бог мог даровать *мысль* субстанции, которую я не знаю, но некоторые из атрибутов которой мне известны, более убедительно, чем предположение, будто он вложил мысль в другую, воображаемую субстанцию, о чьем подлинном бытии у меня вовсе нет никакого понятия. И я не в состоянии понять, как это субстанция, какой бы она ни была, может заполучить *мысль*, относящуюся к ней или возникающую у нее, иначе как по воле Господа [15].

В том, что Бог, создавая и приводя в порядок все свои творения, всегда пользуется для этого наиболее простыми средствами, я не сомневаюсь, ибо, на мой взгляд, это наиболее приличествует его мудрости; но, всегда ли эти простые средства или методы таковы, что не выходят за пределы доступного для сотворенного интеллекта, мне неведомо. Я сильно подозреваю, *что пути Господни превосходят* в этом смысле *нашу изобретательность.*

Боюсь, что, нацарапав эти строчки, я рискую утомить Вас своей глупостью. Впредь я не буду касаться ничего, что не имеет прямого отношения к Вашему письму, и не стану докучать Вам расспросами о том, в чем сумею, быть может, в известной мере разобраться сама. Все же я осмеливаюсь указать Вам на одну неясность (как мне показалось) в Вашей гипотезе — неясность, с которой я, по-видимому, не смогу справиться без Вашей помощи. Вопрос же этот для меня очень важен. Как согласовать Вашу систему со *свободой,* или *свободным действованием* (free agencie)? Ведь, несмотря на то что по отношению к какому-либо действию других причин мы свободны, я не вижу, каким

образом мы можем быть *свободны* от действия перводвигателя. В предыдущем письме я оставила этот вопрос без замечания не только потому, что считала его посторонним для особы, которая стремилась выяснить самые основы Вашего построения, но и потому, что вынуждена признать, что не могу отказаться от *свободы* (make out libertie) ни в связи с какой-либо гипотезой, ни без ее помощи. Из того, что я с уверенностью считаю себя *действующей свободно,* из моего убеждения, что *свобода действий* необходима для того, чтобы мы могли нести ответственность за наши поступки, я не только делаю вывод, что мы действительно облечены этой свободой, но и дорожу ею. Поэтому мне не хотелось бы, знакомясь с новой гипотезой, находить в ней новые затруднения в доказательстве этого. Не думаю, чтобы мне следовало стараться оправдать перед Вами решение, к которому я склоняюсь, когда высказываю это мнение. Ваши печатные высказывания по этому вопросу убеждают меня, что Вы держитесь того же взгляда и что у Вас та же цель. Я могла бы еще добавить в свое оправдание, что, как истинная англичанка, я не могу не питать любви к свободе во всех отношениях, в каких я рассматриваю ее, и не могу относиться к любой ее разновидности столь недоброжелательно, как это делает ганноверская философия.

За все, что Вы пишете касательно здоровья г-на Локка, он признателен Вам. Не менее благодарю Вас и я за то, что, поручая мне заботу об одном из лучших друзей, какие только есть у меня на всем свете, Вы проявляете к нему личное участие. Если бы я могла способствовать продлению столь драгоценной жизни, какой является его жизнь, я считала бы это самым важным делом, которому я когда-либо посвящала себя. Он не только все еще у меня, но, по всей вероятности, никогда не поправится настолько, чтобы вознамериться снова покинуть дом, который он украсил своим присутствием и где много лет подряд проводил бо́льшую часть своего времени. Философские собеседования, проникнутые обоюдным доброжелательством, привлекают меня больше всего в жизни, и до сих пор я была счастлива, наслаждаясь ими. Это счастье пополнилось теперь для меня честью состоять в переписке с Вами. Позвольте заверить Вас в моем глубоком уважении [и проч.]

ЛЕЙБНИЦ — ЛЕДИ МЕШЭМ

Лютценберг, близ Берлина, в загородной резиденции прусской королевы. ... сентября 1704г.

Как бы ни была велика моя признательность Вам за доброе отношение ко мне, не она побуждает меня сказать Вам об удовольствии, которое доставило мне Ваше изложение моей системы и то обстоятельство, что Вы изложили ее правильно. Но я польстил бы Вам, если бы сказал, что Вы проникли во все детали моей теории: этого я и сам еще не сделал. Тем не менее Ваши вопросы показывают, что Вы понимаете суть дела, они интересны и заслуживают того, чтобы поразмыслить над ними.

Когда я утверждаю, что организм существен для материи, упорядоченной божественной мудростью, Вы, сударыня, выражаете свое сомнение в том, можем ли мы, исследуя эту бесконечную мудрость, установить, какими операциями она должна проявлять себя. Я отвечаю: мы в состоянии это сделать в общей форме, часто путем исключения того, что не согласуется с ней, и не во всех подробностях. Так, исходя из предположения, что в творениях Бога нет ничего допущенного по оплошности и ничего недоделанного, приходится сделать вывод, что атомы, например, не могут существовать, ибо в их частях нет никакого разнообразия и никаких украшений; иначе это противоречило бы божественной архитектонике. Следует остерегаться изощренного пирронизма, который прячется под маской ложного смирения и доводит до крайности истину о том, что нам не до конца ведомы пути Господни. Вот так же иные люди под предлогом того, что законы божественной справедливости оказываются порой выше нашего представления о ней, позволяют себе ссылаться на Бога для оправдания актов произвола.

Заслуживают ли энтелехии права именоваться душами — это скорее вопрос терминологии. Все зависит от того, какое значение вкладывается в эти термины.

Представление о существовании субстанции, не имеющей протяженности, необходимо; достаточно сказать, что Бог не может быть протяженным. Но я согласен с тем, что всякая сотворенная субстанция наделена свойством протяженности, и, как я указывал с самого начала, мне неизвестны субстанции, полностью отрешенные от материи. Таким способом можно устранить множество

противоречий, хотя я не собираюсь вдаваться в вопрос о том, что́ [именно] возможно для Бога.

[Охотно верю, сударыня, что у Вас нет зримого образа непротяженной субстанции; однако это не может помешать Вам иметь отвлеченное понятие о ней. Г-н Локк, судя по его «Опыту», разделяет мое мнение, и с моей стороны было бы нетактичным браться за дело, которое он может выполнить лучше, поскольку он находится возле Вас. Но ведь и Вы имеете некоторое представление о субстанции, с одной стороны, и о непротяженности — с другой (примером может служить представление о [геометрической] точке); следовательно, вопреки Вашей чрезмерной скромности, у Вас все-таки имеется понятие о непротяженной субстанции. Верно, что наше понятие о ней несовершенно, так что приходится путем логического анализа доказывать его пригодность или непригодность. Но если бы все наши представления основывались только на достаточном анализе, то, пожалуй, у геометров не осталось бы представления даже о прямой линии. Ибо не следует забывать, что образ, который у нас имеется, не есть отчетливая идея и сам по себе недостаточен для доказательства его свойств. Упуская это из виду, искусственно создают трудности, которых на самом деле нет, теряют представление о том, что доступно представлению, и, наоборот, начинают воображать то, о чем фактически никакого представления не имеют. Если для Вас непонятен закон несоизмеримости отрезков, то это значит, что о несоизмеримости у Вас точно так же нет ясной идеи, как и о непротяженной субстанции, ибо та идея, которая у Вас есть, не позволяет Вам определить, возможны ли, т. е. отчетливо мыслимы, субстанция или отрезок или же невозможны. Таковы доводы возможности, благодаря которым умопостигаемые идеи получают ясность.

Душа не лишена тела по той же причине, по какой не существует ни пустоты, ни атомов. Атом — нечто существенно неполное, так же как и душа без тела или тело без души. То же относится к протяженности без плотности. Это все равно что число без предметов, количество которых оно обозначает, или длительность без того, что длится. Для философа все это будут неполные понятия] [16].

Я не знаю, сударыня, каким образом можно отграничить первичную и естественную способность мыслить от связанного с материей субстанциального начала, каковым является мысль.

Собственно говоря, плотная протяженность без души есть лишь следствие нескольких субстанций, но она ни в коем случае не является истинной субстанцией.

Вот почему мыслящая материя без души с точки зрения моей системы есть не что иное, как неправдоподобная выдумка или по меньшей мере чудо. Можно, конечно, сказать, что существует субстанция, обладающая одновременно мыслью и протяженностью, если под субстанцией подразумевается совокупность души и тела, например человек. Но если иметь в виду простую субстанцию, то очевидно, что она не может заключать в себе протяженность, так как все протяженное является сложным.

Относительно свободы я не вижу в моей системе больше неясности, нежели в других системах. Г-н Локк посвятил этому предмету прекрасную главу; было бы неблаговоспитанностью, сударыня, пытаться превзойти в этом отношении Вашего домашнего оракула. Поэтому скажу Вам лишь, применительно к моей системе, что если свобода предписывает, чтобы мы действовали по своей воле и собственному выбору, то система моя увеличивает нашу самопроизвольность и отнюдь не ограничивает нашей свободы выбора.

Я чрезвычайно ценю, сударыня, то, что Вы делаете для всех нас, приняв на себя попечение о славном г-не Локке. Желаю, чтобы Ваши усилия в этом, как и во всем другом, были вознаграждены, и остаюсь с уважением [и проч.]

ЛЕЙБНИЦ — ЛЕДИ МЕШЭМ

Лютценберг, [близ Берлина],
7 октября нов. ст. 1704 г.

Надеюсь, что письмо, которое я имел честь направить Вам в ответ на Ваше от 8 августа, Вы получили. Я вспомнил, что упустил одну проблему, о которой и хочу Вам сейчас сказать. Я нашел в «Опыте» г-на Локка (кн. 4, гл. X) мысль, на мой взгляд важную, которую автор, по-видимому, не собирался широко разглашать, но которую не следует терять из виду, покуда мы еще имеем возможность наслаждаться общением с этим выдающимся человеком. Речь идет о понимании того, каким образом была сотворена материя и — что еще более трудно — как произведены духи. Этот вопрос представляется важным для познания сути вещей. Доверие, которым Вы пользуетесь у него, дает

мне право рассчитывать, что при вашем содействии мы сможем получить от г-на Локка некоторые разъяснения на этот счет. Я был бы счастлив узнать о них. Остаюсь с почтением [и проч.]

ЛЕДИ МЕШЭМ — ЛЕЙБНИЦУ

Отс, 24 нояб[ря] 1704 г.

Со дня, которым помечено Ваше первое письмо ко мне, прошло уже много времени, хотя получила я его не так давно; и так как я чрезвычайно ценю честь, которую Вы оказываете мне, переписываясь со мной, то начинаю опасаться, как бы Вы не заподозрили меня в невнимательности по отношению к Вам. Пишу Вам под впечатлением свежей утраты... Теперь я словно осиротевшее дитя, впервые предоставленное самому себе в чуждом мире.

Ваше письмо от 16 сентября вручили мне 31 октября, в день, когда я отдала последний долг тому, кто был мне другом более половины моей жизни. Я говорю о г-не Локке. Он вырос в нашем кругу и лишь случайно остался незнаком с семьей моего отца. Но мне этот друг заменил и отца и брата, и если мой сын, как я надеюсь, обретет в здоровом теле здоровый дух, то этим я обязана, вкупе с благостью Божией, заботам и руководству г-на Локка. То был лучший дар его дружбы, но не единственный: в своем завещании он отписал моему сыну (а в случае его смерти — мне) денежное наследство, какое редко оставляют людям, с которыми вовсе не состоят в родстве, и, кроме того, разделил свою библиотеку между ним и г-ном Питером Кингом, своим родственником и душеприказчиком — человеком весьма достойным во многих отношениях, членом парламента, где его считают самым непоколебимым защитником интересов протестантской церкви.

Сообщая Вам об этом моем долге перед г-ном Локком, я надеюсь, что Вы не будете на меня в обиде за то, что дань преданности, которую я плачу незабвенной памяти моего лучшего друга и выдающегося человека, отвлекла меня от иных мыслей, нежели те, какие подсказывает сердце.

Двумя днями позже мне было вручено Ваше второе письмо. Сейчас я не могу припомнить, излагал ли мне когда-нибудь г-н Локк свои соображения относительно создания материи. Еще до знакомства с мистером Локком

я представляла себе дело так, что создание материи так же немыслимо, как и сотворение нематериальной субстанции, и это, вероятно, было причиной того, что я не обратила должного внимания на цитируемую Вами главу, где он заявляет об этом.

Вскоре после этого хранитель библиотеки Оксфордского университета попросил г-на Локка передать ему для Бодлеевской библиотеки книги, автором которых он является. Г-н Локк в ответ на это обращение презентовал означенной библиотеке все книги, опубликованные под его именем. Однако в приписке к своему завещанию он указал, что не до конца выполнил то, о чем его просили. Это надо понимать так, что он был автором и других книг, на которых, однако, его имя не было обозначено. «В согласии с этим настоятельным пожеланием,— пишет он, и в благодарность за честь, оказанную [ему] тем, что его сочинения признаны достойными находиться рядом с трудами других ученых в сем достославном хранилище, [он], сверх того, предоставляет публичной библиотеке университета в Оксфорде ниже поименованные книги: «Три письма о веротерпимости», «Два трактата о государственном правлении», «Разумность христианства, как она представлена в Писании», «Оправдание разумности и т. д. против рассуждений м-ра Эдвардса», «Второе оправдание разумности христианства».

«Вот,— как говорил он,— все книги, написанные им, но опубликованные без указания его имени». Но кроме них г-ну Локку приписывают немало других анонимно появившихся книг. Полагаю, Вам будет небезынтересно узнать, какие сочинения принадлежат ему на самом деле и какие не принадлежат. Поэтому я и переписала для Вас это торжественное заявление. Читали ли Вы «Разумность Христианства, как она представлена в Писании»? Я была бы рада услышать Ваше мнение об этой книге. Если у Вас ее нет, я с удовольствием преподнесу Вам ее. Когда-то ее перевел на французский язык человек, у которого имел счастье брать уроки мой сын. Это г-н Кост (Coste), переводчик «Опыта» г-на Локка.

Чрезвычайно обязана Вам, сэр, за Ваши добрые пожелания. Они всегда будут дороги той, которая возвращает Вам их с уверениями в своей почтительнейшей преданности [и проч.]

ЛЕЙБНИЦ — ЛЕДИ МЕШЭМ

Ганновер, 10 июля 1705 г.

Смерть прусской королевы[17] повлекла за собой длительный перерыв в моей переписке и в моих занятиях философией. Эта монархиня, поистине великая, относилась ко мне с безграничной добротой, с большим интересом следила за ходом моих размышлений, а порой и углубляла их; я держал ее в курсе всего, о чем узнавал от Вас и о чем имел честь писать Вам. Никогда больше мы не увидим королевы, наделенной столькими совершенствами и одновременно столь сведущей в философии. Судите же, сударыня, какую радость доставляло мне общение с ней, как вдохновляло меня ее страстное стремление к познанию истины.

Когда она уехала в Ганновер, мне следовало тотчас следовать за ней, ибо она то и дело милостиво спрашивала обо мне; вообразите же, какой неожиданностью было для всех нас в Берлине известие о ее смерти! Среди общего горя я особенно тяжело переживал эту утрату, я был точно громом поражен! Мне казалось, что я не выдержу, заболею, настолько чувства мои вышли из повиновения у рассудка; одним словом, несчастье совершенно выбило меня из колеи. Лишь с трудом я пришел в себя и вспомнил о моих друзьях. Я вынужден, сударыня, так подробно рассказывать Вам об этом, дабы Вы могли извинить меня за мое долгое молчание.

С запозданием выражаю Вам мое глубокое соболезнование по поводу кончины г-на Локка. Это большая потеря для всего общества, но у Вас лично, как я понимаю, есть особенно много оснований оплакивать ее. Я не сомневаюсь, что общество воздаст должное заслугам этого великого человека, и, хотя далеко не все разбираются в его умозрительных построениях, практическая философия Локка должна стать руководством для каждого. Подробности, сообщаемые Вами о его смерти и о его трудах, переданы мною издателям лейпцигского «Journal des savans», которые смогут воспользоваться этим материалом. Я весьма благодарен Вам за него и был рад возможности установить, какие труды покойный считал принадлежащими его перу.

В свое время я прочитал «Разумность христианства» этого прославленного автора, и я горячо одобряю тех, кому удалось доказать совместимость веры с разумом. На мой

взгляд, следует считать правилом, что неразумие в равной степени служит признаком заблуждения как в теологии, так и в философии.

Приходится сожалеть о том, что г-н Локк так и не успел разъяснить смысл своего взгляда, по его словам резко отличного от наших,— взгляда, исходя из которого он полагал, будто сотворение нематериальной субстанции есть нечто малопостижимое. А по-моему, дело обстоит как раз наоборот. Тела сами по себе не могут быть в собственном смысле субстанциями, так как они во всех случаях представляют собой лишь совокупности либо следствия простых субстанций, или истинных монад; последние не обладают протяженностью в пространстве, следовательно, не могут быть телами. Но для существования тел необходимы нематериальные субстанции.

Вы, сударыня, и г-н Локк любезно предложили мне разобраться с некоторыми затруднениями, возникшими у меня при чтении его превосходного «Опыта», но кончина г-на Локка отбила у меня охоту заниматься этим, так как я лишился возможности пользоваться его разъяснениями. Впрочем, как мне известно, другие люди собираются выступить со своими возражениями, в их числе г-н Шерлок.

Я полностью на стороне тех, кто считает, что источник необходимых истин врожден нашему уму, так как опыт и наблюдения чувств никогда не в состоянии доказать, что такая-то истина необходима и будет всегда признаваема за таковую. Мне чрезвычайно нравится «Система духа» покойного г-на Кэдворта. Заодно с ним я против предопределения, и, так же как и он, я полагаю, что справедливость естественна, но ни в коем случае не произвольна, что Господь сотворил вещи таким образом, что можно было бы сделать их по-другому, но сделать лучше невозможно; что само строение тел побуждает нас допустить существование нематериальных субстанций; что гилозоистская гипотеза, по которой жизнь и чувства (sentiment) будто бы возникают из материи, не выдерживает критики, и не может быть, чтобы там, где нет никакого чувства, рождалось бы чувство; что души всегда соединены с каким-либо органическим телом, или, точнее, как утверждаю я, никогда целиком не отделяются от органов, которыми они обладают; что, наконец, внетелесная субстанция обладает энергией, или внутренней активной силой. Что же касается формообразующей природы (la nature plastique), то вообще я ее допускаю и считаю вместе с г-ном Кэдвортом, что животные не были образованы механически из чего-то неорганического, как думали Демокрит и г-н Декарт. Однако, по моему мнению, сама эта формообразующая сила является механической и сводится к предопределению форм (préformation) в уже существующих органах, которые одни только и способны образовывать другие органы. Так я лишь объясняю то, что г-н Кэдворт оставил без объяснения. Что касается атомов, я их допускаю, если рассматривать их как тельца чрезвычайно малого размера; если же под атомами подразумевать бесконечно твердые тельца, то таких атомов я не признаю, поскольку материя везде является пластичной или органической, даже в мельчайших частицах, какие только можно вообразить, и не может естественным образом заключать в себе принципа неразрывной связи частей; точно так же она не допускает пустоты, ибо это противоречило бы закону, согласно которому вещи созданы наилучшим образом из всех возможных. Но пора кончать это письмо. Примите уверения в моем уважении [и проч.]

ЛЕДИ МЕШЭМ — ЛЕЙБНИЦУ

Отс, 20 октября 1705 г.

[...] Ко многим причинам, заставляющим меня оплакивать смерть г-на Локка, Вы добавили еще одну, сообщив мне, что эта смерть помешает публике познакомиться с Вашими заметками о его «Опыте». Споры людей, одинаково стремящихся к истине, не могут не способствовать открытию или прояснению истины, и, каков бы ни был их результат, обе стороны в конечном итоге будут вправе считать себя победителями.

Сожалею вместе с Вами о том, что публика не сможет узнать, чтó справедливо, а чтó сомнительно в этой книге, хотя сами же Вы признаете, что знать об этом важно. Следует пожелать, чтобы все, кто имеет собственный, пусть даже противоречащий общепринятому, взгляд на ту или иную практически важную истину, не отказывались поведать его другим, иначе истина рискует остаться бесполезной для людей. Мне кажется, это должно побудить Вас, как это предлагает Вам г-н Леклерк [18], снизойти к любителям философии, объяснив во всех подробностях

Вашу систему; освещенная надлежащим образом, она не утратит ни одного из своих преимуществ [...].

ЛЕЙБНИЦ — ЛЕДИ МЕШЭМ

Весьма признателен Вам за участие, которое Вы проявили к утрате, постигшей нас,— смерти прусской королевы. Душевное потрясение, причиняемое подобным несчастьем, не относится к числу тех сравнительно неглубоких переживаний, о которых можно сказать, что разум способен ослабить нашу чувствительность к ним, отвлекая нас каким-либо образом; нет, такое потрясение властно управлять поступками даже таких людей, которые обычно внимают голосу разума.

Сударыня, Вы осчастливили меня сообщением, что Вы сможете в скором времени посетить нас. Госпожа курфюрстина будет этому чрезвычайно рада. Английским языком она владеет настолько хорошо, что охотно беседует с людьми, которые говорят на нем; однако ничто не доставит ей большего удовольствия, чем общение с английской дамой столь тонкого ума, как Ваш. Я направил г-ну Бейлю мой ответ на возражения, который он сделал мне в последнем издании своего «Словаря». Воспользовавшись тем, что и он, и г-н Леклерк писали о моей системе в статьях, печатавшихся в голландских журналах, я сделал небольшое письменное разъяснение, дабы и его опубликовали в одном из этих журналов. А так как и Вы, сударыня, касаетесь в Вашем письме того же предмета, то я могу сказать Вам, что, по моему мнению, материя, хотя ей и отказывают в сознании, может вести себя целесообразно, причем вовсе не обязательно для объяснения этих действий ссылаться на руководство Бога или какого-либо интеллекта. Ведь можно представить себе, что Бог изначально наделил ее таким устройством, благодаря которому она может иногда осуществлять разумные акты. И так как даже ремесленники с их ограниченными способностями могут в иных обстоятельствах показывать образцы такого целесообразного поведения в машинах, имитирующих разум, то нетрудно сделать вывод, что лучшее из того, что создано человеческими руками, должно присутствовать, и притом с гораздо бóльшим основанием, в творениях Бога. Бог, бесконечно более искусный, чем мы, сумеет добиться такого действия в любых обстоятельствах, не испытывая нужды ни в тех или иных формообразующих

началах (natures plastiques), ни в своем собственном [специальном] вмешательстве, которое необходимо ему при создании животных. Именно в этом пункте моя гипотеза отличается от прочих. Ибо я отказываюсь прибегать для объяснения естественного хода вещей к какому-либо особому руководству (direction) со стороны Бога, которое может лишь носить характер чуда, или же к ссылкам на внетелесные формообразующие начала, у которых нет никакого преимущества перед машинами. Итак, я скажу, что тела несут в себе формообразующие начала, но начала эти суть не что иное, как сам их механизм (machine), который создает выдающиеся произведения, не сознавая того, что он делает, потому что эти механизмы изобретены еще более выдающимся мастером. Сила формообразования заложена в машине, но идея того, чтó делает машина, принадлежит Богу. Таким образом, я не допускаю, что могут появиться создания, возможность которых нельзя было бы четко себе представить. Образование животных поддается объяснению постольку, поскольку оно всегда происходит из предопределения форм (d'une préformation), т. е. поскольку всегда существует животное, [обладающее] этой формой. Да и обыденные действия (например, действия, которые выполняет музыкант, играя на клавесине, когда он не задумывается над тем, что делает) подтверждают только что сказанное мною, т. е. что машина способна действовать разумно, не сознавая этого, если она предуготовлена к таким действиям разумной субстанцией; ибо музыкант не мог бы так хорошо играть, не задумываясь над своими движениями, если бы не был достаточно подготовлен к этому заранее, когда он учился играть и думал о своих действиях. Говоря о том, что особое управление (direction) со стороны Бога носит характер чуда, я отличаю его от всеобщего управления, благодаря которому Бог сохраняет вещи, следуя законам природы. Но это управление является особым, или чудесным, когда то, что совершается, не соответствует этим законам, а значит, и необъяснимо с помощью отчетливых понятий о сотворенных вещах. Например, тело в пустоте не могло бы свободно двигаться по окружности без особого управления, и, если бы планеты двигались в пустоте, пришлось бы допустить, что их ведет содействующий интеллект, ибо в естественных условиях и в соответствии с законами математики тело, предоставленное самому себе, двигалось бы по прямой линии, касательной к окружности, и начало

бы удаляться от центра, как только обрело бы свободу действий. Итак, я полагаю, что все трудности, возникающие в связи с формообразующими началами, устраняются благодаря моему объяснению. Отдаю это объяснение на Ваш суд, хотя и признаю, что в системе г-на Кэдворта, по которой формообразующие начала управляются идеями Бога, атеисты находят так же мало оснований для обращения довода противника против него самого, с тем чтобы обойти доказательства, извлекаемые из чудес природы, как и в учении о случайных причинах, согласно которому это особое управление осуществляется везде. По правде сказать, я нахожу более достойным философии объяснять образование животных и всего прочего [путем ссылок на] механизмы природы при условии, однако, что они предрасположены к этому божественной мудростью, подобно тому как искусный мастер создает часы, которые ходят без какого-либо особого [постоянного] вмешательства [с его стороны] [19].

ПЕРЕПИСКА ЛЕЙБНИЦА И Т. БЁРНЕТА ДЕ КЕМНИ

Т. БЁРНЕТ [1] — ЛЕЙБНИЦУ

Лондон, 3 мая [16] 97 г.

Прежде всего насчет пожелания, высказанного в Вашем письме. Я послал [Локку] экземпляр Ваших замечаний о его «Опыте о разумении», присовокупив то место из Вашего письма, где говорится о нем. Он ответил мне благодарственным письмом, в котором пишет, что в настоящее время он не располагает возможностью поразмыслить над Вашей рукописью, как она этого заслуживает и как это требуется, чтобы отвечать такому большому человеку, как Вы. Он не скупится на ответные похвалы Вашей образованности и любезности Вашего тона по отношению к нему и говорит, что Вы для него — образец самого благовоспитанного человека нашего времени. Я, впрочем, думаю, что этим летом он подведет итог своим размышлениям и в очередном издании «Опыта» (книга уже издавалась несколько раз) уделит место ответу на Ваши замечания, поскольку Вы этого желаете. Если Вам угодно будет сообщить мне какие-нибудь новые Ваши пожелания или распоряжения на этот счет, я готов незамедлительно их выполнить. Как я уже Вам писал, я собираюсь отправить с отъезжающей миссией посылку с книгами для Вас; по этому случаю [Локк] прислал мне в пакете с сургучной печатью свое новое произведение — письмо лорду епископу Вустерскому, доктору Стиллингфлиту по поводу критики некоторых мест «Опыта о разумении» в последнем трактате его милости о троице. Это его подарок Вам. Книга, кажется, с золотым обрезом. Уже после того, как посылка для Вас была упакована, он прислал мне новое издание всех

своих мелких сочинений о деньгах, проценте и торговле в одном томе, с золотым корешком на французский манер, причем снабдил его собственноручным указанием, что книга предназначается для Вас. В свое время я просил его дать мне список книг по этому вопросу, по крайней мере лучших, с тем чтобы Вы могли им воспользоваться; но он в своем письме извиняется и говорит, что проблема эта является в настоящее время спорной и, поскольку в этом споре он, Локк, принял определенную сторону, он не может быть [беспристрастным] судьей.

Письмо к епископу Вустерскому составлено в светском и любезном тоне, какому можно лишь удивляться у человека столь отвлеченного (speculatif), как г-н Локк, вдобавок в сочинении на метафизическую тему. Книга епископа Вустерского отличается не меньшими достоинствами стиля: и термины, и отдельные выражения, и фразы производят впечатление такого же чистого и безукоризненного английского языка, как если бы он употребил их в проповеди или для какой-нибудь торжественной речи.

Г-н Локк в свою очередь на протяжении всей книги преисполнен уважительности, каковую и надлежит выказывать по отношению к человеку столь разносторонних и самых глубоких знаний. И, добавлю, к одному из лучших епископов, выдающемуся проповеднику и образцовому христианину, словом, человеку, вполне заслуживающему чести именоваться главою литературной республики, как назвал его г-н Эдвардс в адресованном епископу посвящении к своей книге о символе веры социнианства «The Socinians Creed» [2]. Во всем произведении г-на Локка нет ни одного неуважительного слова по адресу епископа. Причем, как мне кажется, он говорит о нем с неподдельным почтением, а не просто соблюдает обычную вежливость, хотя кое-кто утверждает, что за этим почтительным тоном скрывается тонкая и изысканная насмешка. Я же, судя по прочитанному мною, склонен думать, что в главном епископ и г-н Локк сходятся, ибо они приходят к одинаковым выводам и противоречат друг другу скорее в способе выражения, нежели по существу. Нет ничего удивительного в том, что г-н Локк более уверенно обращается с терминами метафизики. Ведь он посвятил этому предмету всю свою жизнь, тогда как научные интересы епископа простираются на omne scibile [3]. Возможно, епископу не следовало ввязываться в полемику с г-ном Локком по вопросу, который составляет, так сказать, специальность

г-на Локка и над которым тот размышлял всю жизнь. Однако желание поделиться с Вами всем, что говорят здесь об этих великих людях, чуть не заставило меня забыть, что это может помешать Вам сделать собственную оценку; ожидаю, что Вы сообщите мне Ваше искреннее мнение независимо от посторонних суждений, иначе оно не будет свободным, а Ваша критика не будет естественной. Извините, если я прибавлю к этому (чтобы уж покончить с этой темой), что г-н Локк слывет здесь за человека, который больше, чем кто бы то ни было, углублен в проблемы философии, о которых он главным образом пишет. Он анализирует их вновь и вновь, рассматривает идею со всех сторон, вдоль и поперек, он умеет взглянуть на вещи со всех возможных точек зрения и, конечно, всегда будет иметь перевес над теми, кто уделяет размышлениям не так много времени, как он. Надеюсь, Вы не обидитесь на меня за то, что я рассказываю Вам об этой особенности его характера, хотя мне известно, что и Вы занимаетесь философией и тщательно обдумываете свои сочинения, несмотря на быстроту мысли и воображения, столь же удивительную, на мой взгляд, как и Ваша память. Г-н Локк вот уже два месяца находится в деревне. Он проведет там все лето, наслаждаясь уединением и используя досуг для размышлений. Говорят, он живет в замке у одной дамы [4], в шести часах езды от Лондона. Замок называется Отс (Oates). Там он среди прочих дел занимается воспитанием сына и наследника этой дамы. Самому г-ну Локку лет под шестьдесят, а печататься он начал лишь в возрасте за 50 лет [...].

Т. БЕРНЕТ — ЛЕЙБНИЦУ

Лондон 23 июля [16] 97 г.

[...] Относительно этого дела [5] хочу сообщить Вам словечко г-на Локка, которое он обронил на днях. Мы заговорили о распре Ваших ученых с нашими. Он сказал: «По-моему, мы живем с господами из Германии в мире и согласии. Они не знакомы с нашими книгами, а мы не читаем книг, которые пишут они, и, таким образом, у нас нет друг к другу никаких претензий». Разумеется, сударь, к Вам г-н Локк и доктор Бентли [6] питают почтение, которое выше всего того, что я мог бы сейчас сказать Вам по этому поводу [...].

ЛЕЙБНИЦ — Т. БЁРНЕТУ

[...] Я постараюсь со всем вниманием прочесть «Amoebaea» [7] г-на епископа Вустерского и г-на Локка. Не сомневаюсь, что г-н Локк с честью выйдет из этого испытания. Он человек достаточно трезвых суждений, чтобы не спасовать перед господами священниками, которые, можно сказать, являются наставниками народов и предписаниям которых по возможности надлежит следовать. Я уже заметил по тем отрывкам, которые я успел просмотреть, что г-н Локк защищается весьма основательно. Мне это напоминает известного г-на Арно [8]: прочитав кое-что из моих работ, он решил, что они приводят к безнравственным выводам, однако, выслушав мои объяснения, сам же меня великодушно амнистировал, и, хотя мы не сразу пришли к полному согласию, он не замедлил признать, что в моей точке зрения ничего безнравственного нет. Похоже, что такая же история произойдет и с г-ном Вустерским: ведь можно придерживаться других взглядов, и все-таки они не будут ни опасными, ни предосудительными. Я уже как-то говорил Вам, в каком отношении лично я несколько расхожусь с г-ном Локком; мне было бы интересно узнать Ваше мнение по этому поводу. Мои философские взгляды, пожалуй, ближе к точке зрения покойной графини Конвей (Conway) [9] и занимают промежуточное положение между Демокритом и Декартом, так как я считаю, что все совершается по законам механики, в согласии с мнением Демокрита и Декарта и вопреки г-ну Мору (Morus) [10] и его сторонникам. Но в противоположность демокритовцам я считаю, что кроме этого все совершается и по законам жизни, в силу конечных причин, ибо все наполнено жизнью и всюду есть восприятие. Один из моих голландских друзей осведомился у меня, не соглашусь ли я включить мои замечания об «Опыте» г-на Локка в новое голландское издание [этой книги], но я был вынужден отказаться, так как было бы нечестно печатать вместе с его собственным трудом нечто могущее показаться направленным против него, не дав ему возможности ответить [...].

Начато в Ганновере, отправлено из Вольфенбюттеля 24 августа (ст. ст.) 1697 г.

Т. БЁРНЕТ — ЛЕЙБНИЦУ

Лондон, 28 января 1698 г.

[...] Г-н Локк просит передать Вам выражение своего глубокого почтения и восхищения. Он поручил мне спросить у Вас, не может ли он чем-нибудь быть полезен для Вас: он был бы рад возможности оказать Вам какую-либо услугу [...].

Кроме тех статей, которыми обменялись епископ Вустерский и г-н Локк и которые я выслал Вам, здесь появился ответ г-на Локка и новый ответ епископа, относительно которых среди ученых высказываются разные суждения. Все признают, что епископ на сей раз (особенно в своем ответе) показал себя настолько же глубоким мыслителем, насколько прежде слыл знатоком любой другой области наук. Г-н Локк удалился в деревню (на 3—4 зимних месяца, по своему обыкновению) с целью поправить здоровье.

[*Приписка*]. Чуть не забыл сообщить Вам, что г-н Локк прислал мне для Вас свою последнюю статью против епископа Вустерского. Я пошлю ее Вам вместе с прочими.

Т. БЁРНЕТ — ЛЕЙБНИЦУ

26 июля [16]*98 г.*

[...] Говорят, г-ну Локку весьма понравилось Ваше суждение о диспуте между ним и епископом Вустерским. Мне же он сказал, что некоторые из Ваших замечаний по поводу его книги о человеческом разумении, изложенных в рукописи, которую я ему передал, не совсем ему понятны. Я обещал, что попрошу Вас более подробно разъяснить Вашу точку зрения, чтобы дать ему возможность лучше понять Вас. В настоящее время он в городе, куда только что вернулся из деревни. Там он был настолько плох, что никто у нас не чаял увидеть его снова и не ожидал в нем такой силы духа и плоти. Поистине жаль, что душа столь добрая и прекрасная не обитает в теле мощном, как дуб, который способен, говорят, жить сто лет и даже больше. Ибо потомки будут так же нуждаться в этом человеке, как и мы. Он очень ослабел вследствие ученых занятий, непрестанного размышления и недугов тела, сокрушенного жестоким климатом. Я еще более сожалел бы об этой потере (то, что она близка, совершенно ясно), если бы не мысль о том, что я его опережу...

[*Продолжение письма датировано 5 августа 1698*]

Под конец хочу Вам сообщить... [11] новости. Господин Ньютон, как мне недавно сообщили, готовит к опубликованию свой трактат о цветах. Г-н Фацио [12], величайший математик и достойнейший человек, вернулся в Англию. Мне сказали, что он написал математический трактат о садах, вернее, о садовых оградах и возведении оных с целью наиболее выгодного использования отражения солнца. Благодаря его указаниям можно будет выращивать плоды в садах, где естественное освещение недостаточно, не хуже, чем там, где его хватает. Говорят также, что он много размышляет о причинах нынешней перемены климата (столь сильно ощущаемой повсюду, но особенно в нашей стране), и в частности о том, почему в последние шесть-семь лет наблюдается такое необычно холодное и дождливое лето [...].

Т. БЕРНЕТ — ЛЕЙБНИЦУ

Гор Бат (Bath), *15 октября* [*16*]*98 г.*

[...] Книга г-на Локка о государственном правлении представляет собой ответ на сочинение кавалера Филмера, чьи принципы он сокрушает с поистине богатырской мощью. Рядом с книгой г-на Локка можно поставить новый труд полковника Сидни [13]; быть может, ее единственный недостаток в том, что автор слишком подробно высказывается по каждому пункту, но, так как он был вынужден проследить шаг за шагом ход мыслей своего противника, ему пришлось писать по каждому пункту более пространно, чем если бы он просто излагал свои собственные взгляды. Книга кавалера Филмера [по сути дела] имеет смысл «Патриарх = монарх», книга же г-на Локка [14] (точнее, ее вторая часть) проводит идею: «Патриарх — не монарх». Первая часть представляет собой не что иное, как изложение его собственных мыслей о государственном правлении и повиновении подданных [...].

ЛЕЙБНИЦ — Т. БЕРНЕТУ

Ганновер, 20 (30) января 1699 г.

Со стыдом прошу у Вас прощения за то, что задержался с ответом на два Ваших чрезвычайно приятных письма. Вы

извинили бы меня, если бы знали, в каком стесненном положении я очутился после смерти монсеньера курфюрста: ко всем прочим заботам присоединилась необходимость съехать с квартиры, не говоря об очередных и внеочередных делах. Почти перед всеми моими друзьями я оказался в неоплатном долгу и едва не лишился всех своих корреспондентов.

Прилагаю к сему список книг, которые Вы любезно прислали мне, за что я бесконечно обязан Вам, а равно и высокочтимому господину Локку, чьи труды о денежном обращении, чрезвычайно интересные на мой взгляд, я внимательно прочитал. Большинство пишущих на эту тему увлечены химерой, которую они называют внешним достоинством (bonté), понимая под этим стоимость реальной денежной единицы, выраженную в единицах воображаемых, например стоимость экю — в ливрах, в отличие от внутреннего достоинства, под которым подразумевают [стоимость] чистого металла, содержащегося в монете. Так, исходя из предположения, что экю, выпускаемый в Германии, сохраняет свое внутреннее достоинство [в других странах], они спорят о том, какое соотношение следует установить между экю и флорином, не догадываясь, что спор идет о словах и что они сами не знают, чего хотят, ибо реальные флорины сами по себе неполноценны и их стоимость колеблется. Поэтому я не раз говорил им, что истинное внешнее достоинство состоит в соотношении денег и товаров; а что касается пресловутого повышения курса денег, то оно может помочь делу лишь в той мере, в какой оно препятствует удорожанию товаров. К тому, что говорит об этом г-н Локк, я могу присовокупить, что мы здесь куда больше научены горьким опытом губительных последствий расстроенного денежного обращения, чем вы, англичане: мы убедились, что торговцы, пользуясь попустительством общества, поднимают цены на товары выше, чем это должно было бы соответствовать изменению денежного курса; в результате государи и государства, вместо того чтобы выиграть на повышении курса, проигрывают на нем. И непохоже, чтобы все это пришло в равновесие в ближайшее время, ибо слишком часто стоимость товара зависит от прихоти людей, а не определяется необходимостью. Хочу добавить еще одно замечание, о котором г-ну Локку будет, по-видимому, приятно узнать. Кажется, он предполагает, что монету не чеканят из чистого серебра из-за некоторых неудобств, на

которые обычно ссылаются и о которых упоминает он сам. Но Вам, вероятно, известно, сударь, что брауншвейгский дом изготовляет в большом количестве чистую монету: благодаря наличию в нашей стране серебряных рудников наверняка выпускается в обращение свыше 400 тысяч экю в год. Я считал, что это серебро должно стоить еще больше, чем равное ему по количеству обычное серебро, во-первых, потому, что монетное серебро является настолько высокопробным, что его нельзя сравнивать с обычным, а во-вторых, из-за расходов, связанных с переплавкой. Помимо красоты чистого серебра и других его достоинств оно оказывается также более пригодным для изготовления медалей, так как дает возможность получить более четкий рельеф, в котором углы не стираются, чего нельзя сказать о сплавах с медью. Эти очевидные преимущества должны побудить всех государей использовать для чеканки монет серебро. Тем самым удалось бы воспрепятствовать изготовлению фальшивых денег, а для определения стоимости достаточно было бы просто знать вес. Вместо этого в Германии применяется сейчас такое огромное множество различных монетных сплавов, что разобраться, где какой металл, совершенно невозможно.

Что касается спора между г-ном епископом Вустерским и г-ном Локком, то, насколько я могу судить по трактату об оправдании троицы первого автора, по письму второго автора первому и ответу епископа на это письмо, расхождения между этими достойными людьми не так велики, как кажется на первый взгляд, и весьма часто сводятся лишь к способам выражения. Почтенный прелат был встревожен тем, что дерзкий сочинитель «Христианства без тайны» злоупотребил некоторыми мыслями, почерпнутыми из «Опыта о человеческом разумении», и счел себя обязанным ответить на них, отдавая, впрочем, должное благим намерениям г-на Локка. Последний же заявляет, что он не отвергает субстанции и не требует, чтобы отказались от понятий, обладающих ясным и отчетливым смыслом. Тем самым он недвусмысленно доказывает, что отнюдь не одобряет того истолкования, которое дал его книге анонимный автор [«Христианства без тайн»] [15]. Он только хочет, чтобы ему дали более четкое определение субстанции, нежели то, которое сводится к простому утверждению, что субстанция есть субстрат. Думаю, что я отчасти помог решению этого вопроса в нескольких небольших работах, которые были напечатаны в лейпцигских «Acta Eruditorum», где я рассматриваю понятие субстанции как один из ключей истинной философии. Верно ли, что простые идеи приходят к нам благодаря ощущению или рефлексии, и в каком смысле это надо понимать — в это я не хочу сейчас вдаваться; правильнее было бы сказать, что они лишь пробуждаются в нас благодаря этим средствам, как я разъяснил в статье, которую послал Вам раньше. И если бы г-н Локк указал Вам, в чем именно он видит здесь неясность, я охотно просветил бы его. Однако это выходит за пределы настоящей дискуссии.

Очевидно также, что оба высокоученых оппонента согласны по существу в том, что имеются идеи, возникновением коих мы не обязаны одному лишь сравнению простых идей или простому их сочетанию, и что для образования идеи субстанции требуется нечто иное, нежели набор акциденций, ей приписываемых. Правда, когда г-н Локк говорит, что, получив этот набор и дав ему название, мы затем незаметно для самих себя выдаем его за простую идею и по привычке предполагаем субстрат, все эти его выражения, вдобавок сдобренные остроумными шутками насчет черепахи индийских мудрецов, на которой стоят дома и стоим все мы и т. д., дают повод г-ну Вустерскому думать, что автор «Опыта» начисто отвергает понятие субстанции, как якобы основанное на недоразумении и привычке. Но г-н Локк оговаривается, что привычка эта основана на разуме и что упрек в недоразумении и сравнение с черепахой индийских философов должны быть отнесены лишь к тем, кто довольствуются словами и думают, что они изрекают глубокую мысль, когда говорят о чем-то никому не известном, называя это субъектом или субстратом. По этому поводу г-н Локк весьма кстати замечает в своем письме, что это напоминает рассуждения ребенка, сидящего на руках у матери: он знает, что то, что его поддерживает, в свою очередь держится на чем-то, но на чем — неизвестно; тогда как более отчетливое знание уподобляет нас человеку осведомленному, которому в точности известно, на чем покоится фундамент дома: на скале, на гравии или на сваях, коими укрепляют грунт. Однако же и г-н епископ удачно заметил в своем ответе, что философы, говоря, что субстанция служит опорой для акциденций, уточняют, что она существует сама по себе, ни на что другое не опираясь, короче говоря, является окончательной опорой. Действительно, существуют акци-

денции, для которых опорой служат другие акциденции. Правда, этого еще недостаточно для того, чтобы дать нам отчетливое понятие об этих подпорках или «скрепах» (inhésions). Но для г-на Вустерского это обстоятельство не имеет значения, так как его задача — показать, что мы имеем полное основание допускать в философии многое, о чем у нас нет отчетливой идеи, и, следовательно, нельзя отрицать тайны под тем предлогом, что у нас нет соответствующих идей. Это направлено не против г-на Локка, а против анонимного автора. Г-н Вустерский сам это признает; а если бы он с самого начала высказался в этом смысле еще определеннее, у Локка и вовсе не осталось бы никаких оснований опасаться, что его спутают с этим автором. И все же когда я думаю о том, что подобная предосторожность могла бы лишить нас глубоких трактатов, которыми только что обменялись оппоненты, я не могу не поставить этот спор, ведущийся столь умело, в один ряд с теми, о которых можно сказать: ἀγαθή δ'ἐρις εστὶ βροτοῖσι[16].

Итак, расхождения, которые, возможно, остаются между ними, носят второстепенный характер, как, например, по вопросу о том, является ли идея субстанции для нас такой же ясной и такой же отчетливой, как идеи ощущений (см. Письмо Локка, с. 48). Но если позволено будет мне вставить свое слово в полемику столь выдающихся мужей, я предпочел бы проводить различие между ясным (clair) и отчетливым (distinct), как я это делал прежде в лейпцигских «Ученых записках». Я называю идею ясной, когда этой идеи достаточно для того, чтобы опознать вещь, например когда я настолько хорошо помню какой-нибудь цвет, что могу его узнать, если мне его покажут. И напротив, я называю идею отчетливой, когда я достигаю ее условия или того, что ей присуще, короче, когда я имею ее определение, если таковое у нее есть. Например, у меня нет отчетливой идеи цветов, и о любом цвете я вынужден буду сказать, что это что-то такое, что я ощущаю очень ясно, но объяснить не могу. Аналогичным образом я полагаю, что мы имеем ясную идею субстанции, но не имеем отчетливую идею о ней, и происходит это, как мне кажется, оттого, что у нас имеется внутреннее чувство субстанции, так как мы сами являемся субстанцией. Когда г-н Ньютон выпустит в свет свою книгу о цветах, мы поймем их более отчетливо. Мне даже приходит в голову, что когда-нибудь наши философы отдадут себе отчет в том,

что пока еще они не в состоянии осознать смысл субстанции. Вот почему, когда г-н епископ Вустерский говорит на с. 238 своего «Оправдания», что концепция субстанции, которую мы создаем в своем уме, так же ясна и отчетлива, как и те, которые мы можем иметь благодаря ощущениям, я согласен с ним в том, что она такая же ясная. А когда г-н Локк отвечает в письме (с. 49), что в звуке, если он хорошо слышен, нет ни неясности, ни неопределенности, я согласен, что неясности нет; я называю звук ясным, но неотчетливым, желая подчеркнуть разницу между ясным знанием и отчетливым знанием. Впрочем, каждый волен выбирать термины, как ему заблагорассудится, и нужно признать, что обычно о звуке говорят, что он слышен отчетливо, т. е. употребляют это слово в таком же значении, в каком его употребляет г-н Локк. В этом смысле, думается мне, г-н Вустерский прав, когда он говорит, что мы «отчетливо», т. е. ясно, понимаем, что такое субстанция. В самом деле, очевидно, что люди очень хорошо умеют распознавать субстанцию, умеют отличать ее от акциденции, хотя и не понимают, какой смысл заключен в этом понятии. Мне кажется, мое понимание терминов «ясный» и «отчетливый» близко к тому смыслу, который вкладывал в них Декарт; благодаря ему они и вошли в моду. Однако я должен заметить, что сей прославленный автор отчасти злоупотреблял идеями. Нынче же те, кто поднимает вокруг идей столько шума, злоупотребляют ими и того больше — в этом я согласен с г-ном епископом, да и г-н Локк, по-видимому, держится того же мнения. Скажете ли Вы «идея» или «понятие», скажете «отчетливая идея» или «определение», от этого в общем ничто не меняется (если только, конечно, идея не является совсем уж примитивной). И тот, кто выступает с притязаниями на новые идеи, не говорит по существу ничего, если при этом не объясняет их смысл и не руководствуется в своих рассуждениях законами логики. Я пытался предложить прием, позволяющий отличать истинные идеи от мнимых, в опыте, напечатанном несколько лет назад в лейпцигских «Записках» (Actes), где я упомянул также о недостатке в доказательстве Декарта, основанном на идее Бога. Это доказательство он заимствовал у бывшего Вашего архиепископа, известного под именем св. Ансельма; я не считаю его софистическим, но нахожу это доказательство несовершенным, имея в виду, что кое-что в нем нуждается в добавочных аргументах.

Остается еще один вопрос, побочный, но достаточно важный,— вопрос о том, верно ли, что мысль абсолютно несовместима с материей? Г-н Локк в «Опыте о разумении» (кн. 4, гл. 3) сознается, что он этой несовместимости не видит, а в письме (с. 67) требует, чтобы ему представили доказательства несовместимости. На с. 75 он как будто считает, что нельзя извлечь такое доказательство из наших идей. В «Опыте» же (кн. 4, гл. XXIII, § 17 и ниже) он, по-видимому, противопоставляет природу духа природе тела ([это] contradicting wishes) [17], полагая, что первая состоит в способности мыслить и этим приводить в движение тело, а вторая — в том, что тело, будучи плотной субстанцией, способно сообщать движение [другому телу] посредством толчка. Г-н Вустерский в своем ответе на письмо Локка, на с. 50 и следующих, отмечает это очевидное несоответствие, которое можно обнаружить в «Опыте». Я еще не знаю, что ответил на это г-н Локк; однако если в § 15 он не соглашается с тем, что дух и нематериальная субстанция — одно и то же, добавляя при этом, что мы обладаем одинаково ясным восприятием и того и другого, то на это можно возразить, что хотя субстанция тела и субстанция духа, по его собственному признанию (§ 30), одинаково неизвестны для нас (что соответствует моему положению о том, что мы обычно не имеем о них достаточно отчетливой идеи), однако он не отрицает, что в нашем сознании субстанция тела не равнозначна субстанции души, несмотря на то что на первый взгляд они кажутся отчетливыми. Получается то же, как если бы посредственный геометр, вычисляя сечения цилиндра и конуса, противопоставил овал цилиндра овалу конуса, не догадываясь, что, как показывает более точный анализ, оба сечения представляют собой один и тот же эллипс, описываемый на плоскости при вращении [ломаного] отрезка прямой вокруг двух центров. Но если говорить по существу, я полагаю, что можно в конце концов доказать, что мыслящая субстанция не имеет частей, хотя я согласен с тем, что протяженность сама по себе не является сущностью материи. А потому я разделяю мнение тех, кто считает, что души бессмертны не вследствие благодати, а по природе. Что же касается другого, действительно второстепенного вопроса, существуют ли народы, не знающие Божества, то на этот счет я не решился бы высказаться определенно, тем более что, как я уже сказал, это вопрос второстепенный; но я вспоминаю, что один ученый богослов из Пфальца, по имени Фабрициус [18], составил «Апологию человеческого рода против обвинения в атеизме», в которой он разбирает примеры подобного рода. Впрочем, я убежден, что идея верховного существа рождается вместе с нами, хотя бы и нашлись люди, у коих она еще не пробудилась под влиянием соответствующих размышлений. Заканчивая эту тему, хочу сказать Вам, что меня весьма встревожило Ваше сообщение о плохом состоянии здоровья г-на епископа Вустерского и г-на Локка. Благополучие их чрезвычайно важно для общественного блага и для славы Вашей страны [...].

Т. БЁРНЕТ — ЛЕЙБНИЦУ

[...] Сударь, я восхищен четкостью Ваших мыслей по существу спора между г-ном Локком и милордом Вустерским. Ваши рассуждения на эту тему представляются мне одновременно и ясными и отчетливыми. Я вполне одобрил бы Ваше разграничение терминов «ясный» и «отчетливый», если бы не находил его скорее остроумным, нежели существенным для философии. Ибо, на мой взгляд, если для того, чтобы познать нечто подобное отчетливой идее, требуется точное и безукоризненное знание всей ее природы, ее отличительных признаков и ее сущности, то в таком случае не только Бог в его бесконечности, но даже ничтожнейшие создания оказались бы за пределом наших отчетливых знаний такого рода, ибо я не думаю, чтобы чье-либо конкретное знание о каком бы то ни было природном объекте могло быть настолько отчетливым, что оно исчерпало бы всю мощь и обширность его природы. «Dies diei et nox nocti sapientiam et intelligentiam adjicit» [19], говорит Священное писание, и слова эти невозможно согласовать с нашими знаниями вообще, если допустить два рода знания о вещах, а именно ясное и отчетливое. Это замечание пришло мне в голову при первом чтении, однако я не решаюсь отдать кому-либо пальму первенства в этом споре между г-ном епископом, г-ном Локком и Вами, ибо втроем вы составляете триумвират самых гениальных философов нашего века [...].

Лондон, 18 февр[аля] 1699 г.

Я получил Ваши письма через г-на Хэйкмена [20], а также книги и благодарю Вас и за те книги, которые Вы ему указали, и за те, которые вручили ему. Оставляя в стороне полемику между г-ном епископом Вустерским и г-ном Локком, как и между господами Бентли и Бойлем об этом я поговорю ниже, я хотел бы прежде всего сказать, что нахожу весьма удачными книгу г-на Уоттона об античной и современной философии и «Путешествие в Париж» г-на Листера: обе книги содержат немало поучительного из области разных наук. Что же касается сочинений, которые изобилуют изящными рассуждениями и красотами слога, но не сообщают никаких новых сведений, то я их ценю, но не стремлюсь их приобретать. По этой причине я высоко ставлю лишь те исторические труды, которые основаны на подлинных документах или написаны непосредственными участниками событий. Это же относится к книгам, содержащим ценные предложения в области политической экономии, и путевым запискам наподобие записок св. Кильды. Одним словом, я ищу в литературе глубокое, т. е. основательное, и новое — то, чего не встретишь обычно в книжках религиозного и нравственного содержания. Исключение я делаю лишь для некоторых, например для книг г-на Локка, чей труд о любви к Богу, упоминаемый Вами, мне пока еще не знаком. А вот г-жа курфюрстина [21] предпочитает не просто хорошие книжки, но непременно такие, в которых содержалось бы нечто развлекательное, нечто забавное и парадоксальное. Вы, верно, заметили, что она читает не ради знаний, а ради удовольствия. Но чтобы ее развлечь, нужно что-нибудь очень остроумное [...].

Думается мне, что Вы, сударь, не совсем внимательно отнеслись к тому, что я сказал о разнице между знанием ясным и отчетливым. Между тем эти вещи требуют вдумчивого отношения, иначе легко впасть в *недоразумение*. Вы вообще не отличаете отчетливую идею от идеи адекватной и совершенно отчетливой. Во всех случаях, когда мы имеем точное определение, мы получаем отчетливую идею, например, если я скажу, что зеленое — это смесь голубого и желтого. Однако такое знание не будет ни совершенным, ни адекватным, ибо для этого следовало бы довести анализ до конца и дать определение голубого и желтого, что под силу одному лишь г-ну Ньютону. На этом примере Вы можете убедиться, в чем состоит разница между ясным и отчетливым. Понятие, которое имеется у нас о зеленом цвете как о более сложном, является не только ясным, но и отчетливым, так как ему сопутствует определение, или анализ, благодаря которому данное понятие разлагается на определенные признаки, или составные части. Понятие же голубого только ясное, но не отчетливое. Оно ясно, потому что мы можем безошибочно отличить голубой цвет от неголубого. Но оно не является отчетливым, так как мы не знаем отчетливо, в чем заключается это «что-то», которое мы ощущаем, но сути которого не понимаем. Итак, Вы видите, что предмет может ясно восприниматься чувствами, не будучи отчетливым с точки зрения разума. Это разграничение изобрел не я. Покойный г-н Вустерский на с. 13 своего ответа на второе письмо г-на Локка приводит отрывок из «Начал» г-на Декарта (кн. 1, § 44), где есть такая фраза по-английски: «But to a certain judgement it is necessary that our perception *be not only clear but distinct*» [22]. Ни Локк, ни епископ, однако, не воспользовались в своем диспуте этим различием, полагая, что оно для них несущественно. Но мне почему-то кажется, что г-н Локк учитывал его в своем «Опыте». Если он и не употреблял эти термины, то должен был принимать во внимание суть дела, ибо разница эта слишком значительна для того, чтобы ум, подобный Локку, мог не считаться с ней. Отчетливое знание предполагает знание свойств (requisits) вещи, но не требует, чтобы были известны свойства свойств вплоть до первоначальных, так как это уже будет адекватным знанием. Г-н Локк сам справедливо заметил в ответном возражении епископу, что можно извлечь кое-что даже из несовершенных, неясных и спутанных идей или знаний, лишь бы в них содержались ясные и отчетливые части.

Я располагаю в настоящее время всеми материалами полемики между г-ном Вустерским и г-ном Локком, кроме второго письма Локка, которого у меня еще нет. Досадно, что бесплодные пререкания, основанные на взаимном непонимании и носящие по большей части характер ad hominem [23], составляют изрядную долю этих произведений, препятствуя действительному выяснению истины; однако я хорошо понимаю, что это неизбежное зло, коль скоро и тот и другой были вынуждены прибегнуть к самозащите, дабы оправдать не только свои взгляды и выражения, но и самые намерения. Мне очень хотелось бы узнать, что думает г-н Локк о моем рассуждении относительно идей,

опубликованном в ноябре 1684 г. в лейпцигских «Ученых записках».

Я нахожу, что г-н епископ Вустерский до некоторой степени прав, подвергая сомнению путь идей, но обосновал это недостаточно ясно. В свою очередь ответ г-на Локка не содержит необходимого критерия для оправдания этого пути, очевидно, потому, что его противник не дал ему повода углубиться в этот вопрос. Но я в свое время разработал его подробно и показал, каким образом можно впасть в заблуждение, следуя своим идеям, если они ложны и фантастичны. Ибо в этом случае невозможно полагаться на их взаимное соответствие или несоответствие, так как фантастичные и невероятные идеи скрывают в себе противоречия, сохраняя в то же время согласие или несогласие.

Из этого видно, что необходимо найти особый признак, позволяющий отличать истинные идеи от ложных, что я и сделал в вышеупомянутом рассуждении, воспользовавшись уроками геометров. Суть его в следующем: идея является истинной и реальной, когда можно доказать ее возможность либо a priori, изложив ее признаки (requisits), либо a posteriori, на основании опыта. Ведь то, что существует на самом деле, не может не быть возможным. Поэтому те, кто ссылаются на свои идеи, не будучи в состоянии подтвердить их разумными доводами или ссылкой на опыт, уподобляются фантазерам, которые не считаются с рассудком, потому что увлечены своим воображением. Предполагая необходимой такую проверку идей, я считаю, что в остальном между епископом Локком и мною не может быть расхождений по вопросу о том, как пользоваться идеями. Ибо г-н Вустерский настаивает на том, чтобы наши знания добывались при помощи аксиом и следствий, которые можно вывести из них по строгим правилам логики. Локк же утверждает, что аксиомы в свою очередь зависят от согласия или несогласия идей. Это и есть то, о чем говорили философы классической школы: невозможно не признать аксиомы, если понимаешь значение этих терминов. Между тем об этом источнике аксиом, о способах их доказательства, да и самих доказательствах до сего времени имелось лишь смутное представление; ограничивались тем, что говорили, что аксиомы зависят от знания терминов либо идей, не вдаваясь в вопрос, какова эта зависимость. Следствием этого было то, что подлинный смысл умопостигаемых истин не был

проанализирован до конца. Я попытался произвести такой анализ; вот он [24].

Существуют два принципа знания необходимых и, по моему мнению, не зависящих от опыта истин: определения и аксиомы тождества. С их помощью можно доказывать не только теоремы, но и такие аксиомы, которые не являются аксиомами тождества. В качестве примера я приведу доказательство аксиомы Евклида, что будет небесполезным для г-на Локка, так как поможет уяснить то, чего он добивался от г-на епископа Вустерского, а именно: в чем состоит критерий самих аксиом? Одновременно будет подтверждено его собственное положение о том, что правильность самих аксиом основана на совпадении идей.

Определение: одинаковыми величинами являются такие, которыми взаимно можно заменять друг друга, не меняя при этом их величины.

Аксиома тождества: все, что характеризуется определенной величиной, равно самому себе.

Приведем подлежащую доказательству аксиому к теореме, т. е. докажем, что, *если к равным величинам прибавить равные, получатся равные величины.*

Условие. Пусть $a = l$ (1), $b = m$ (2). Требуется доказать, что $a + b = l + m$.

Доказательство.

Так как $a + b = a + b$ (согласно аксиоме тождества), то при подстановке в одной стороне уравнения l вместо a (на основании уравн. (1)) и m вместо b (на основании уравнения (2)), что является допустимым, согласно определению одинаковых величин, получим: $a + b = l + m$, что и требовалось доказать.

Из этого видно, в чем состоит конечный анализ всех необходимых истин — в определениях, или идеях, и в тождественных истинах, или в совпадении идей. Причем все необходимые истины потенциально являются истинами тождества. Иначе обстоит дело с отысканием истин факта, что можно назвать не доказательством, а [обращением к] опыту. Таким образом, положение г-на Локка о совпадении идей как о принципе достоверности при правильном истолковании оказывается безусловно верным. Но я надеюсь, что мой способ объяснения наилучшим образом покажет, в чем состоит анализ истины, и сможет устранить все трудности. Желательно, чтобы философы постарались доказать и сами аксиомы: это принесло бы гораздо больше пользы, чем это кажется несведущим

людям. Впрочем, к числу истин, достоверность которых обнаруживается a posteriori, а не a priori, я отношу все те исторические истины, которые вытекают из ощущения и опыта, а также истины, освященные авторитетом, каковые выявляются в тех случаях, когда надлежит отличать математическую достоверность от моральной. Следует отметить, что и предписания моральной достоверности, а тем более простой вероятности могут быть доказываемы с такой же строгостью, как положения геометрии или метафизики, и я не раз сожалел о том, что столь важная часть логики, которая должна была бы рассматривать степени вероятности, до сих пор, несмотря на огромное количество сочинений, посвященных проблеме вероятности, у нас не разработана. Люди предпочитают без конца разглагольствовать, оправдывая свое нерадение, чем один раз выполнить труд, который в дальнейшем навсегда избавил бы их от бесплодных словопрений. К тому же до сих пор почти никто не овладел искусством доказательства, если не считать доказательств математических, и даже Декарт потерпел неудачу в попытках такого рода, в чем можно убедиться на примере метафизических доказательств, которые он приводит в ответах на возражения своих противников. Не более удачливым был и Спиноза, чтобы не говорить о прочих. Ведь они не приняли во внимание то обстоятельство, что доказательства положений, суть которых не может быть сведена к числам и геометрическим фигурам, должны быть еще более строгими, нежели обычные математические доказательства, где риск неясности и непоследовательности может быть легко предупрежден с помощью чертежей, вычислений и тому подобных вспомогательных средств. Когда-нибудь, если Бог даст жизни, я надеюсь изложить это подробнее [25].

В ответе г-на Локка я нашел одно замечательное место. Убедившись, сколь удачно г-н Ньютон объясняет целый ряд явлений природы на основании предположения о тяжести или притяжении материи к материи, Локк отказывается от своего утверждения, высказанного в «Опыте о разумении», будто материя приходит в движение лишь от удара другого тела. Господин Бентли в своих проповедях высоко оценил эту замечательную теорию г-на Ньютона. Поскольку дело это важное, я не прочь был бы сделать несколько замечаний на сей счет. Покойный г-н Гюйгенс не разделял этого взгляда, однако я сильно склонен думать,

что мнением г-на Ньютона не следует пренебрегать; более того, я считаю, что сила упругости присуща материи и обнаруживается всюду. И хотя я полагаю, что и тяжесть, и упругость проявляются в материи лишь благодаря структуре системы и могут быть объяснены механически, или действием удара, из этого, на мой взгляд, вытекают два следующих вывода: во-первых, система вселенной образована и поддерживается в соответствии с метафизическими законами порядка, а во-вторых, каждая телесная субстанция действует лишь собственной силой и не получает никакой силы извне. Что же касается важного вопроса, о котором спорят г-н Вустерский и г-н Локк,— может ли мысль быть придана (donnée) материи, то я считаю, что тут следует четко отличать одно от другого. В телах я отличаю телесную субстанцию от материи и отличаю первичную материю от вторичной. Вторичная материя есть агрегат, или собрание нескольких телесных субстанций, подобно тому как стадо есть собрание животных. Но всякое животное и всякий злак есть также телесная субстанция, поскольку в ней заключен принцип единства, благодаря которому она является истинной субстанцией, а не агрегатом. Этот принцип единства и есть то, что называется душой, или нечто аналогичное душе. Кроме принципа единства телесная субстанция обладает своей массой, или своей вторичной материей, которая в свою очередь является собранием других, более мелких телесных субстанций, и так до бесконечности. С другой стороны, первичная материя, или материя, рассматриваемая сама по себе, есть то, что можно усмотреть в телах, если оставить в стороне все принципы единства, а именно она есть нечто пассивное, наделенное двумя качествами: resistentia et restitantia vel inertia [26]. Иначе говоря, тело не позволяет проникнуть в себя и скорее уступает другому телу, но уступает с трудом и в итоге ослабляет движение того тела, которое его толкает. Поэтому можно сказать, что материя в самой себе кроме протяженности заключает первичную пассивную способность. Принцип же единства содержит первичную активную способность, или первичную силу, которая никогда не пропадает и сохраняет постоянство в строгом порядке своих внутренних модификаций, которые служат воспроизведением модификаций внешних. А отсюда вытекает, что то, что по своей сути пассивно, не может воспринять модификации мысли, не обретая одновременно некоего субстанциального активного принципа, присущего

ей; и, следовательно, материя, взятая отдельно, не может мыслить. Однако это не значит, что активные принципы, или принципы единства, которые находятся повсюду в материи и уже по самой своей сущности заключают в себе способность к восприятию, не могут возвыситься до такого уровня восприятия, который мы называем мыслью. Таким образом, хотя материя сама по себе мыслить не способна, ничто не препятствует тому, чтобы телесная субстанция мыслила.

Г-н Хэйкмен сообщил мне, что он имел честь беседовать с г-ном Ньютоном и что тот познакомил его со своим сочинением о цветах, но сказал, что пока не собирается его публиковать. Покорнейше прошу Вас, сударь, если Вы будете в Лондоне и встретитесь с ним, взять на себя поручение от моего имени и ради общественного блага. Вам известны мои правила: они требуют всегда предпочитать благо общества прочим соображениям, не исключая славы и денег; и я не сомневаюсь, что человек такого масштаба, как Ньютон, разделяет мое мнение. Чем значительнее личность, тем больше оснований у нее поступать так, ибо в этом состоит возвышенный принцип всякого честного человека, более того — принцип справедливости и подлинного благочестия: ведь служить общественному благу и славе Божьей — одно и то же. Очевидно, что назначение всего рода человеческого состоит прежде всего в познании и дальнейшем усовершенствовании Божьих чудес, потому-то Господь и даровал человеку власть на этой земле. А так как г-н Ньютон — один из тех людей мира, кто более всего может этому способствовать, то было бы преступлением с его стороны позволить себе отступить перед преградами, кои отнюдь не являются непреодолимыми. Чем выше его талант, тем больше обязательств он на него накладывает. Ибо, думается мне, для достижения великой цели, к которой идет человечество, люди, подобные Архимеду, Галилею, Кеплеру, г-ну Декарту, г-ну Гюйгенсу, г-ну Ньютону, важнее, чем полководцы, и по меньшей мере равны прославленным законодателям, чьи стремления состояли в том, чтобы направлять людей к истинному добру и нравственности. Помимо утверждения добродетели политика не должна стремиться к иной цели, нежели обеспечение благоденствия, дабы создать условия, при которых легче было бы общими усилиями добывать положительные знания, кои внушают чувства благоговения и любви к Творцу. Многие могут способствовать сему путем

научных экспериментов, накопленных фактов, однако те, кто, подобно г-ну Ньютону, умеют воспользоваться этими фактами для созидания великого храма науки, те, кому дано разгадать сокровенную суть вещей, составляют, если можно так выразиться, круг личных советников Бога; все прочие трудятся для них. Люди эти куда более редки, чем кажется, и, когда они появляются, нужно использовать их в полной мере, насколько возможно. Поскольку я лично не могу принять в этом деле непосредственного участия, я взял на себя роль общественного ходатая и не устаю тормошить и будить тех, кто нуждается в том, чтобы их разбудили. Можете передать г-ну Ньютону, что я не оставлю его в покое и не дам себя уговорить с помощью доводов, которые он привел г-ну Хэйкмену. Коль скоро труд его о цветах закончен, автор не имеет права медлить с его опубликованием, так как следствием этого труда могут быть новые замечательные открытия. Его первое произведение уже успело принести немало пользы тому, что имеет прямую связь с религией и почитанием Бога; доказательством может служить сказанное мною выше о выводах, которые сделали из него господа Бентли и Локк, не говоря о прочих. То же произойдет с его сочинением о цветах. В качестве оправданий он сослался на то, что устал от дискуссий и предпочитает спокойную жизнь. Но я не вижу, собственно, оснований, о чем тут дискутировать; вдобавок, даже если бы у него нашлась тысяча противников, он не имел бы надобности отвечать им, настолько прочна его репутация. В остальном я полагаюсь на убедительность Вашего красноречия и настаиваю, сударь, чтобы Вы не снимали осаду до тех пор, пока он не сдастся. Воспользуйтесь содействием всех наших друзей — г-на епископа Сарского (de Sarum), г-на Бентли, г-на Локка и других, с тем чтобы и они на него воздействовали. Тем самым они примут участие в деле, которое, право же, похвальнее усилий тех, кто в минувшие времена участвовал в основании какого-нибудь монастыря или молельни. Кроме того, как я узнал из «Летописи ученых трудов», от г-на Ньютона ожидают новой теории Луны, где он, по всей видимости, подробнее разовьет положения, высказанные им в «Началах».

[...] Я не имел времени прочесть до конца книгу под названием «Two treatises of government» [27], направленную против положений г-на Филмера. Тем не менее я обратил внимание на чрезвычайную строгость и основательность

доказательств. Правда, там есть места, требующие, быть может, более подробного обсуждения, как, например, то место, где говорится о «естественном государстве» и о равенстве прав всех людей. Это равенство было бы неоспоримым, если бы все люди обладали равными преимуществами, а так как этого нет, то Аристотель, по-видимому, здесь в большей степени прав, нежели г-н Гоббс. Если бы, допустим, группа людей оказалась на корабле в открытом море, то было бы противно природе и рассудку, если бы те, кто ничего не понимает в морском деле, потребовали, чтобы им доверили управление кораблем. Здравый смысл требует, чтобы государством правили наиболее мудрые. Однако несовершенство человеческой природы заглушает голос разума, и это вынудило наиболее мудрых применить силу и хитрость, дабы водворить сколько-нибудь приемлемый порядок, причем не без помощи самого провидения. Но коль скоро порядок установлен, его не следует ниспровергать без крайней необходимости, не будучи уверенным, что этот переворот необходим pro salute publica [28] и не сделается причиной еще бóльших несчастий [...].

ЛЕЙБНИЦ — Т. БЕРНЕТУ

[...] Теперь у меня есть все материалы, относящиеся к полемике между покойным г-ном Вустерским и г-ном Локком, за исключением второго письма г-на Локка, которое я еще не получил. Обидно, что недоразумения, связанные с разным толкованием терминов, и доводы ad hominem [29] иногда отвлекали этих достойнейших людей, способных принести науке немалую пользу. Однако я понимаю, что это неизбежное зло, и поневоле приходится прибегать к самозащите, чтобы оправдать не только свою точку зрения и свои выражения, но и свои намерения. По сути дела, как это нередко бывает в споре между учеными, оба они, вероятно, правы. Покойный г-н Вустерский утверждал, что истина должна опираться на аксиомы, а г-н Локк берет за основу согласие или несогласие идей. Обе точки зрения можно примирить, ибо сами аксиомы зависят от этого согласия или несогласия идей, или понятий. Это было замечено еще схоластическими философами, когда они говорили, axiomatum veritatem innotescere ex cognitis terminis [30]. Ведь познание терминов отличается от познания идей только по названию. Таким образом, оба противника правы в этом пункте; трудности возникают тогда, когда от этого общего положения переходят к практическим вопросам и пытаются решить важные проблемы то с помощью аксиом, то с помощью идей. Вдобавок для того, чтобы пользоваться идеями в рассуждениях, необходимо, чтобы познание идей было не только ясным, но и отчетливым. Г-н Декарт в свое время заметил, что существует разница между идеями ясными и отчетливыми: Вы можете это прочесть в отрывке, на который ссылается сам г-н Вустерский на с. 13 своего ответа на второе письмо г-на Локка; этот отрывок взят из «Начал...» Декарта (кн. 1, § 44). Г-н Вустерский справедливо усомнился в пути идей, но это верно лишь в том случае, когда идеи не отчетливы. Я вижу, что это разграничение затрудняет Вас, сударь, но это происходит оттого, что Вы смешиваете адекватные идеи с теми, которые являются просто отчетливыми. Идеи, на мой взгляд, не обязательно должны быть адекватными; достаточно, чтобы они были отчетливыми. Но им недостаточно быть ясными в том смысле, в каком понимают этот термин г-н Декарт и его последователи. По-моему, г-н Локк недостаточно ясно понимает эту разницу; впрочем, я разъяснил ее в свое время в лейпцигских публикациях (Actes) от ноября 1684 г., где изложил свои взгляды на идеи и на критерий истины. Хотелось бы узнать, что думает об этом г-н Локк [...].

Ганновер, 2(13) февраля 1700 г.

ЛЕЙБНИЦ — Т. БЕРНЕТУ

Ганновер, 3 декабря 1703 г.

[...] Книга г-на Локка переведена на французский язык. Это побудило меня перечитать ее, тем более что раньше у меня было лишь старое английское издание; но, если говорить правду, я нахожу в ней много такого, с чем я не могу согласиться. Я за врожденное знание и против tabula rasa. В нашей душе имеется не только способность (faculté), но и предрасположение (disposition) к познанию, и из этого предрасположения могут быть извлечены врожденные знания. Ибо источником всех необходимых истин является это внутреннее знание, а не опыт чувств, которые лишь подают повод к тому, чтобы размышлять об этих необходимых истинах, но сами по себе никогда не могут доказать всеобщую необходимость, так как чувства

обеспечивают лишь такое познание, которое ограничивается привлечением отдельных примеров и выводом о вероятности других примеров, еще не проверенных опытом. Г-н Локк недостаточно сведущ в природе доказательств; к тому же я должен заметить, что он судит о субстанции так вольно (cavalièrement) потому, что не усвоил как следует, чтó это значит, и недостаточно разобрался в том, что такое истинные и что такое ложные идеи. Он произносит немало прекрасных слов о свободе, но не дает им удовлетворительного истолкования, и то, что он говорит о тождественности, о том, что она якобы сводится к self-conscientiousness[31], весьма далеко от истины. А главное, мне хотелось бы, чтобы он отказался от этого своего убеждения, будто душа бессмертна только вследствие благодати, т. е. не иначе как через чудо: такая философия ничего хорошего не сулит. Короче говоря, есть тьма всяких вопросов, по которым я полностью расхожусь с г-ном Локком. Суждения его частенько представляются мне довольно-таки поверхностными, и в его рассуждениях чувствуется стремление угодить людям, которые заботятся не о поисках истины, а о том, как бы удовлетворить свое тщеславие, и не замечают, как сами они опускаются все ниже и ниже. Несмотря на это, нужно признать, что в то же время у г-на Локка можно найти уйму прекрасных мыслей. Если ему случается высказывать правильные взгляды, он умеет придать им отблеск величия и красоты. Так что, вне всякого сомнения, его книга является одним из прекраснейших философских трудов нашего времени. Все это я пишу в связи с Вашим упоминанием о «Защите [христианства]» г-на Локка, с коей покамест я не знаком. Надеюсь, за отсутствием иных новостей, что здоровье его не ухудшилось [...].

ЛЕЙБНИЦ — Т. БЁРНЕТУ[32]

Ганновер, 2 августа 1704 г.

Вы по праву даете высокую оценку г-ну доктору Иттихию[33]: он слывет за одного из самых ученых людей в области истории церкви, и его труды вполне это доказывают. У него был спор с одним из его коллег насчет того, чтобы положить решительный предел церковному покаянию; спор этот наделал много шума в наших церковных кругах, да и в литературной республике тоже.

Конечно, те, кто выступал в защиту покаяния, руководствовались благим намерением пробудить от сна грешников, но употребили чересчур сильные выражения; ведь на этом свете в сущности невозможно при жизни человека определить признаки, по которым его следует осудить, и невозможно произвести отбор, разве только если поймать грешника на месте преступления, не говоря уже о том, что эти так называемые признаки могут породить ложные и необдуманные суждения о ближнем, опасные для нас самих.

Характеристика, которую Вы даете молодому кальвинистскому пастору по имени Дюпон, прибывшему в Лейпциг из Женевы, весьма привлекательна, и я сочту за честь познакомиться с ним. Но еще более очарователен портрет юной английской мыслительницы шотландского происхождения[34]. Мне доставит удовольствие познакомиться с похвальным словом г-ну Локку, составленным этой дамой, хотя, по правде говоря, я не нуждаюсь в нем для моих замечаний. На свою переписку с миледи Мешэм я смотрю так, как если бы я переписывался отчасти с самим г-ном Локком: в то время, когда эта дама писала мне, отвечая на мои философские рассуждения и не скрывая от меня, что г-н Локк читает наши письма, он находился у нее в ее поместье Отс, и у меня сложилось впечатление на основании хотя бы тех высказываний, которые, несомненно, принадлежат ему, что он не особенно старался замаскировать свое присутствие возле этой дамы.

Мне только что прислали из Лондона две книжки на английском языке, о которых много говорят, хотя лично я мог бы без них обойтись. Обе они опубликованы в этом году и принадлежат одному автору. Одна из них называется так: «The grand Essay or a Vindication of reason and religion against impostures of philosophy, 1. that the existence of any immaterial substance is a philosophie imposture and imrossible to be conceived, 2. that all matter hat in it a principle of internal and self-motion, 3. that matter and motion must be the foundation of thought in men and brutes, to which is added a brief answer to Mr. Broughton's psychologie, by W. C. M. D. C. L. M. C.»[35]. По-видимому, автор этой книги, подобно г-ну Гоббсу, хочет, чтобы сам Бог оказался материальным, хотя совершенно очевидно, что такой Бог невозможен. Автор злоупотребляет также учением об идеях и валит в одну кучу не только то, что превосходит разум и противоречит разуму, но даже и то,

что превосходит разум и превосходит воображение. Удивительно, как это он не замечает, что principle of self-motion [36], который он приписывает материи, в конечном счете должен быть нематериальной субстанцией, связанной с материей; в противном случае автор просто путает термины и понимает под материей нечто иное, чем подразумевали до сих пор. Очевидно, г-н Локк, сам того не желая, дает повод подобным сочинителям украшать их философию, когда он заявляет в своем превосходном труде, что Бог способен вложить мысль в материю. Я же доказываю, о чем я уже писал миледи Мешэм, что если Бог это делает, то это значит, что он одновременно вкладывает в материю субстанцию, которая мыслит. Иначе это будет все равно что сказать: Бог наделил планеты способностью двигаться по орбитам, чего на самом деле не может быть, если только не допустить, что это происходит вследствие некоего импульса окружающей материи, или же придется вообразить вслед за Кеплером и Аристотелем либо то, что у планет будто бы есть собственный, присущий им разум, либо же что Бог делает все сам, сверхъестественным образом, и лишь благодаря его неусыпным заботам планеты вращаются, как им положено. Надобно признать, что опошленная философия дает этим господам некоторые основания к тому, чтобы протестовать против широко распространенного представления о нематериальных субстанциях как якобы сотворенных в полной изоляции [от материального мира]; тогда как я, напротив, исхожу из того, что они всегда сопряжены с органическими телами и что естественный ход вещей не может быть иным; таким образом, не только душа, но и животный момент (l'animal) сохраняются навеки, вопреки всем обычным представлениям. Так что в принципе эти господа кое в чем правы, однако им чужды понимание правильных границ и чувство меры, оттого-то они и впадают в противоположную крайность. Впрочем, можно надеяться, что как раз это сделает истину очевидной.

Другая книжка этого автора есть не что иное, как новое издание его старой книжки; она носит название «Second thoughts concerning human soul demonstrating the notion of human soul, as believ'd to be a spiritual and immaterial substance united to human body, to be an invention of heathens, and no consonant to the principles of philosophy, reason or religion» [37]. Как Вы догадываетесь, и здесь речь идет о тех же принципах. В спор вмешался г-н Толанд: он опубликовал свои диалоги, в которых тоже старается доказать, будто материя по самой своей сути заключает в себе начало движения. По-моему, если это и можно принять, то лишь в том смысле, что в материи имеются души, причем души эти неделимы и вечны. Г-н Браутон, капеллан герцога Мальборо, в свое время выпустил трактат по психологии, где опроверг эти «Second thoughts» [38], автором которых называл некоего Эстибиуса. Ныне этот автор отвечает ему в весьма изысканном тоне в своем пространном Essay [39].

Дополнение:

Автор «Новых мыслей о душе» утверждает на с. 146 второго издания, будто обдуманное действие есть не что иное, как либо припоминание или воспроизведение какого-то действия, уже совершавшегося прежде один или много раз, либо исполнение какой-то заново обретенной мысли. Но он заблуждается: обдумывание действий состоит совсем не в этом. Я не только представляю себе будущее действие, но и одновременно думаю о том, что это я его совершил или совершаю.

ЛЕЙБНИЦ — Т. БЁРНЕТУ [40]

[...] Смерть г-на Локка отняла у меня желание публиковать замечания о его трудах, и будет лучше, если я опубликую свои размышления безотносительно к мыслям другого человека. Быть может, миледи Мешэм пришлет мне его трактат.

Книгу м-ль Троттер я прочел. В посвящении она призывает г-на Локка заняться изложением доказательств морали. Мне кажется, он едва ли справился бы с этой задачей. Искусство доказывать что-либо не относилось к числу его сильных сторон. Я понимаю, что мы далеко не всегда отдаем себе разумный отчет в том, что справедливо и что несправедливо, точно так же как мы не можем доказать некоторые теории геометрии; однако всегда надо стремиться к доказательству. Справедливость и несправедливость зависят не только от природы людей, но и от природы разумной субстанции вообще, и м-ль Троттер весьма удачно замечает, что она исходит из природы Божества и, значит, основывается не на произвольных посылках. Природа Бога всегда покоится на разуме.

Я не согласен с тем, что бессмертие не более как правдоподобно благодаря естественному светочу, но полагаю очевидным, что душа не может угаснуть иначе как вследствие чуда. Думаю также, что душа никогда не обходится без перцепций, но часто оказывается без апперцепции, ибо улавливает лишь особые перцепции, коих она может лишиться во сне вследствие мозгового удара и т. п. Г-н Локк недостаточно понял это: его объяснение тождественности этих понятий неубедительно. Кроме того, я придерживаюсь мнения, что нельзя допустить возможности мысли у существа, обладающего лишь протяженностью и непроницаемостью. На Востоке не были знакомы с метафизикой и столь же мало способны были понять нематериальность Бога, как и нематериальность души. Но отсюда не следует, что нематериальность есть ничто только потому, что люди, никогда не размышлявшие, не понимают, что это такое. Это все равно что утверждать, будто неизмеримость ничего не означает, на том основании, что лишь немногие люди способны понять это с первого раза.

Что касается вопроса о том, существуют ли идеи и истины, данные (innatae) нам от природы, то мне думается, что спор здесь идет по большей части de nomine [41]. Впрочем, я уже отмечал, что г-н Локк недостаточно глубоко рассмотрел вопрос о происхождении необходимых истин, которые зависят не от чувств, опыта или фактов, а от соображения природы нашей души, ибо душа есть бытие, субстанция, обладающая единством, тождеством, действием, переживанием, длительностью и т. д. Нет ничего удивительного в том, что идеи и истины, зависящие от этого, существуют в нас, хотя для того, чтобы убедиться в этом, необходимо размышление, к коему иногда побуждает нас опыт, заставляя нас обратить внимание на то, что доставляет нам наша собственная природа. Рассуждения г-на Локка на эту тему кажутся мне легковесными, хотя я не могу не признать, что попутно он высказывает великое множество прекрасных, глубоких и полезных мыслей. Вот в немногих строках то, что я могу сказать об основных вопросах, затронутых в прелестной книге этой юной м-ль, чьи дарования и ум Вы справедливо хвалите [...].

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

НОВЫЕ ОПЫТЫ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ АВТОРА СИСТЕМЫ ПРЕДУСТАНОВЛЕННОЙ ГАРМОНИИ (NOUVEAUX ESSAIS SUR L'ENTENDEMENT HUMAIN PAR L'AUTEUR DU SYSTÈME DE L'HARMONIE PRÉÉTABLIE)

[1] Были написаны Лейбницем на французском языке в 1703—1704 гг. как ответ на «Опыт о человеческом разумении» (1690) Д. Локка. Извлечения из еще не опубликованного «Опыта...» Локка появились в 1688 г. в VIII томе «Bibliothèque universelle» (p. 49—142) в Париже. Эта публикация Жана Леклерка, а также подробная аннотация (в XVII т. за 1690 г. указ. изд.) на только что вышедший в Лондоне «Опыт...» привлекли к себе внимание Лейбница, но решающую роль сыграло появление в 1700 г. в Амстердаме французского перевода П. Коста всего «Опыта...» с добавлениями Локка (важнейшие из них — гл. 33 об ассоциации идей во второй книге и гл. 19 об «энтузиазме», т. е. религиозном исступлении, в четвертой книге, а также фрагмент о свободе воли). Лейбниц, как это видно из его письма Т. Бёрнету от 17 (27) июля 1696 г., еще до этого задумал написать пространное полемическое сочинение и теперь сразу принялся за тщательное изучение произведения Локка на хорошо известном ему французском языке (английским Лейбниц владел несовершенно). О доскональности изучения свидетельствует, например, реферат Лейбница в издававшемся им журнале «Monatlicher Auszug aus allerhand neuherausgegebenen, nützlichen und artigen Büchern» (Hannover, September 1700 und 1701) на важнейшие добавления Локка к французскому изданию.

В начале 1704 г. сочинение Лейбница было уже почти завершено, но вскоре английский материалист скончался, и Лейбниц отказался от публикации своей рукописи, оставшись и в дальнейшем твердым в своем решении, как это видно из его писем Т. Бёрнету от 26 мая 1706 г., П. Косту от 16 июня 1707 г. и Ремону (Remond) от 14 марта 1714 г. Только в 1765 г., полвека спустя после смерти самого Лейбница, «Новые опыты...» вышли в свет в амстердамско-лейпцигском издании Рудольфа Эриха Распе. Некоторые другие подробности о работе Лейбница над «Новыми опытами...» и о судьбах этой рукописи освещаются во вступительной статье к настоящему изданию.

На издание Р. Э. Распе опирались последующие публикации И. Э. Эрдмана (Erdmann) (1840), П. Жане (Janet) (1866 и 1900) и Фламмариона (1913). Но несколько отличается от него вследствие иного прочтения ряда неясных мест рукописи самостоятельное издание Г. Герхардта (Gerhardt), появившееся в 1882 г. в качестве пятого тома семитомного свода философских произведений Лейбница (Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hrsg. von C. J. Gerhardt. Berlin, 1875—1890). С этого издания с учетом некоторых мест из публикации Распе был выполнен русский перевод П. С. Юшкевича, отредактированный проф. Б. Э. Быховским и снабженный им вступительной статьей (см. *Г. В. Лейбниц.* Новые опыты о человеческом разуме. М.— Л., 1936, а также отрывки из книги, опубликованные в журнале «Под знаменем марксизма», 1935, № 6 и 1936,

№ 5). В настоящем издании использован указанный перевод, но он заново сверен с подлинником И. С. Вдовиной и сопоставлен с изданием П. Жане (1866). При этом в примечаниях указаны все существенные разночтения изданий Распе и Герхардта.

Примечания к настоящему изданию составлены И. С. Нарским. При этом им были частично использованы примечания к «Новым опытам...», составленные П. С. Юшкевичем (1936), а также примечания К. Шаарщмидта (1873) и И. Домбской (1954). При подготовке примечаний к переписке Лейбница частично использованы пояснения Г. Герхардта (1882).

В названии сочинения и далее в тексте слово entendement переводится как «разумение» в связи с тем, что в подготавливаемом издании сочинений Д. Локка соответствующий термин understanding переводится во многих случаях как «разумение» (тогда как в других — «разум»). Аналогично в данном томе сочинений Лейбница переводится термин raison (англ.: reason). Разрядка текста, даваемая в отдельных случаях только в издании Герхардта, опущена.— *47.*

[2] В изд. Распе: «...этим более благоприятный прием...».— *47.*

[3] В изд. Распе отсутствует предложение, данное в издании Герхардта в круглых скобках.— *47.*

[4] В изд. Распе: «...чем все начинать и разрабатывать (travailler) заново. Правда, я часто придерживаюсь...».— *47.*

[5] Продолжение этой и следующая фраза в изд. Распе таковы: «...поэтому мы не только не отрицаем заслуг этих знаменитых писателей, но и воздаем им должное, показывая, в чем и почему мы расходимся (m'eloigne) с их взглядами, когда считаем необходимым помешать тому, чтобы в некоторых существенных моментах их авторитет взял бы верх над доводами разума. Действительно, хотя автор...».—*48.*

[6] Это место «...et même avec l'école...» может быть понято двояко: как «...а также со схоластиками...» и как «...а также с теми, кто преподает [философию теперь] в школах...».— *48.*

[7] *Prolepseis* — термин в теории познания стоиков, означавший «естественные» общие понятия. Некоторые стоики считали их врожденными.— *49.*

[8] *Semina aeternitatis* (лат.) — семена вечности. Zopyra (греч. ζω — πυρον) — жар, таящийся в пепле, из которого можно снова раздуть огонь.— *49.*

[9] В изд. Распе: «...при столкновении чувств с внешними предметами (des objets externes)».—*49.*

[10] В изд. Распе: «...греки и римляне и все другие народы всегда замечали...».— *49.*

[11] В изд. Распе: «...в самом деле, хотя приобретенные привычки и содержание нашей памяти не всегда сознаются и даже не всегда являются нам на помощь при нужде, однако мы часто с легкостью вызываем их в мысли по какому-нибудь ничтожному поводу, который напоминает нам о них. Так, например, часто бывает достаточно начала песни, чтобы вспомнить остальную ее часть. В других местах он также ограничивает...».— *52.*

[12] Речь идет о диалоге Платона «Менон» (81b — 86b).—*52.*

[13] У Распе: «...не противоречит чистому разуму...».— *52.*

[14] В изд. Распе: «И разве кто видел когда-либо совершенно одиородную и однообразную плоскость?» — *52.*

[15] Очевидно, имеется в виду сочинение *Р. Бойля* «Dissertatio de intestinis motibus particularum solidorum quiescentium, in qua absoluta corporum quies in disquisitionem vocatur». Genevae, 1680.—*53.*

[16] «...*Без сознания...*» Здесь в подлиннике стоит: «...mais sans apercеption...» Под апперцепцией Лейбниц чаще всего понимает осознанное восприятие, или сознание (иногда «осознание»), в отличие от бессознательных и смутных состояний спящих и полуспящих монад. Ср. прим. 140.— *53.*

[17] В изд. Распе: «...требует памяти, а если, так сказать, мы не предупреждены, что должны обратить внимание...».—*53.*

[18] Гиппократ писал об этом в сочинении «περι τροφῆς».— *54.*

[19] «Те, которые есть, которые были и которых принесет будущее» (*Вергилий*. Георгики, кн. IV 399).— *54.*

[20] В изд. Распе часть текста отсутствует: «...не может длиться постоянно. Именно с помощью этих же незаметных восприятий...».— *55.*

[21] Имеется в виду статья «Рорарий» в «Историческом и критическом словаре» П. Бейля. *Иероним Рорарий* (1485—1556), папский нунций в Венгрии, был автором сочинения (1547) о разуме животных. В статье о нем Бейль полемизировал по вопросу об отношении тела и души и о предустановленной гармонии со статьями Лейбница, опубликованными в 1695 г. в «Journal de Sçavants». Полемика продолжалась почти вплоть до написания «Новых опытов...».—*55.*

[22] *Пневматикой* вплоть до конца XVII в. называли науку о душе. Термин «психология» появился уже в XVI в. у Меланхтона, но только Х. Вольф обеспечил его широкое распространение.— *56.*

[23] Имеется в виду открытое письмо Лейбница к П. Бейлю, опубликованное в этом журнале в июле 1687 г. Этот журнал — «Новости из республики ученых» — издавался П. Бейлем в Амстердаме в 1684—1687 гг.— *56.*

[24] У Распе слова «об абсолютном покое» отсутствуют.— *56.*

[25] *Тем, что мало* (греч.).— *57.*

[26] В изд. Распе: «...оказывается или оказывалось всегда...».— *58.*

[27] Вероятно, речь идет о точке зрения Оригена в его «De principiis», lib. 2, cap. 2, 3.— *58.*

[28] *Метемпсихоз* — переселение душ из одного существа в другое. В изд. Распе после слова «метемпсихоз» сразу следуют слова: «...все это, по-моему, имело своим результатом...».—*58.*

[29] Под *аверроистами* Лейбниц имеет в виду, наверное, Сигера Брабантского (XIII в.). *Квиетисты* (от лат. quies — покой) — мистическая секта, уповавшая на слияние человеческих душ с богом посредством совершенно пассивного созерцания.— *59.*

[30] Имеется в виду Эдуард Стиллингфлит (1635—1699), который в трактате «Discource in vindication of the doctrine of the Trinity» (1696) обрушился с критикой на философию Локка, что послужило началом двухлетней полемики между ними. Извлечения из этой полемики имеются на русском языке во втором томе «Избранных философских произведений» Дж. Локка (1960).— *60.*

[31] Имеется в виду книга «Математические начала натуральной философии (Philosophia naturalis principia mathematica)», опубликованная в 1687 г.— *60.*

[32] Имеется в виду французское издание «Опыта...» 1700 г. В более поздних изданиях «Опыта...», начиная с четвертого, это дополнительное рассуждение отсутствует.— *61.*

[33] Это место в рассуждениях Лейбница следует поставить в связь с прим. 114. Речь идет о Кеплере, Робервале и Ньютоне.— *61.*

[34] *Сбудется все, возможность чего отрицал* (лат.).— *Овидий*. Скорби, кн. I; VIII 7.— *61.*

[35] У Распе вставлена фраза: «...время или пространство. Однако общий их логический род (genre) — это непрерывное количество. Быть может, найдутся люди...».— *64.*

[36] В изд. Распе: «...другого — реального сверх того (encore) и двух материй...».— *64.*
[37] Писатель и путешественник *Симон де ля Лубер* (1642—1729) по возвращении из Сиама в Париж выпустил книгу «О сиамском королевстве» (1691).— *65.*
[38] В издании Герхардта: «...не может быть доступной пониманию модификацией материи или же такой, которая могла бы быть в ней понята и объяснена (comprisé et expliquée). Иначе говоря...».— *67.*
[39] В изд. Распе: «...некоторые схоластики утверждают нечто близкое к этому (d'approchant), а именно что Бог одухотворяет (exalte) огонь, чтобы...». Здесь Лейбниц, вероятно, имел в виду кардинала Роберта Беллармина (1542—1621).— *68.*
[40] В изд. Распе: «...таким образом нематериальность (l'immatérialité) наших душ следует...».— *68.*
[41] В изд. Распе замечание в круглых скобках отсутствует.—*68.*
[42] *Роберт Флэдд* (Fludd) (1547—1637) — английский врач, натурфилософ и мистик, выпустивший в свет в 1638 г. трактат «Philosophia moysaica in qua sapientia et scientia...».— *68.*
[43] Речь идет о Н. Мальбранше.— *70.*
[44] *Франсуа Бернье* (Bernier) (1625—1688) — врач и путешественник. Его большое сочинение в защиту философии Гассенди было опубликовано в Лионе в 1678 г.—*70.*
[45] В поместье *Отс* (Oates) Локк бывал у леди Демерис Мешэм частым гостем. Будучи больным, он провел там последние месяцы своей жизни, там же и умер 28 октября 1704 г. См. прим. 1, 2 к переписке Лейбница и леди Мешэм.— *71.*
[46] Вероятно, речь идет о Екатерине Кокберн (Cookburn), урожденной Троттер (1679—1749). Работу в защиту философии Локка она опубликовала в 1702 г.— *71.*
[47] Эти возражения были собраны в издании: «Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa», 1644.— *71.*
[48] См. прим. 21.— *72.*
[49] Имеется в виду «Естественная история» (Historiae naturalis) Плиния Старшего (23—79), vol. VII 55, 189.—*72.*
[50] *Графиня Конвей* (Connaway) (2-я половина XVII в.), сестра канцлера Финча, была автором сочинения «Opusqula philosophica quibus continentur principia philosophiae antiquissimae et recenticcimae» (1690).—*72.*
[51] *Франциск Меркурий ван Гельмонт* (1618—1690) — голландский философ-алхимик. Лейбниц был его приятелем, а здесь имеет в виду его сочинение «Paradoxale discorsen...» (1698).—*72.*
[52] *Генри Мор* (1614—1687) — крупнейший среди кембриджских неоплатоников XVII в., активный противник Гоббса и Спинозы.— *72.*
[53] *Археи* (выражение «со своими «археями»» в издании Распе отсутствовало) — термин, употреблявшийся врачами Парацельсом и Яном Баптистом ван Гельмонтом (отец Франциска Меркурия ван Гельмонта) в смысле духовных начал (formae) жизни.— *72.*
[54] *Не ведают смерти души* (лат.).— *Овидий.* Метаморфозы XV, 158.— *73.*
[55] *Теофил* (греч.) означает «любящий бога», тогда как имя *Филалет* (греч.) переводится как «друг (любитель) истины».— *74.*
[56] В изд. Герхардта во втором случае дано не «слишком» (un peu trop), а «несколько» (немного) (un peu).—*74.*
[57] *Якоб Арминий* (1560—1609) — основатель голландской протестантской секты ремонстрантов (их звали также арминианами). Смысл этого места текста у Распе искажен.— *77.*

[58] Начиная со слов «Но мы покажем в дальнейшем...» (Mais nous jugerons dans la suite...) текст издания Герхардта, в котором далее фрагменты шести параграфов рукописи, соответствующих параграфам книги Локка, расположены в случайном порядке, исправлен по Распе.— *77.*
[59] *Энтимемой* в традиционной логике называют сокращенное умозаключение, в котором некоторые посылки лишь подразумеваются.— *77.*
[60] *Subvenire* (лат.) означает «приходить на помощь».— *78.*
[61] «Менон» 81b—86b.—*78.*
[62] *Tempore vel natura* (лат.) — во времени или по природе.—*82.*
[63] *Кенельм Дигби* (1603—1665) — английский философ-эклектик, пытавшийся соединить картезианскую физику с платонизмом. Здесь речь идет о его сочинении «Demonstratio immortalitatis animae rationalis», 1651, tract. 1: De natura corporum, cap. 17.—*84.*
[64] В тексте Герхардта этот абзац оканчивается так: «...лишь только мы осознаем врожденные идеи». Исправлено по Распе.— *85.*
[65] Текст § 21, гл. I кн. первой уточнен по изд. Распе.— *86.*
[66] Имеется в виду эмпирически вычисленная в 1586 г. математиком Лудольфом ван Зейленом величина π, т. е. отношения длины окружности к диаметру. Под *арифметическим тетрагонизмом* Лейбниц имеет в виду свое открытие (1674) формулы $\frac{\pi}{4} = 1 - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} \ldots$.—*87.*
[67] *Petitio principii* (лат.), т. е. (предрешающее) желание основания. Это логический термин, означающий ошибку бездоказательного принятия вывода или же получения его из посылок, исходящих уже из этого вывода (в последнем случае данная логическая ошибка превращается в ошибку ложного круга).— *89.*
[68] Здесь в текст по изданию Герхардта внесены мелкие уточнения из издания Распе.— *89.*
[69] *Если есть надежда обмануть, то святое с мирским помешается* (лат.).— *91.*
[70] Букв. в издании Распе здесь так: «...а не запечатления (impressions) некоей истины, которая врезалась (soit gravée) в наш разум». В тексте Герхардта здесь ошибка: дано imperfections вместо impressions, что запутывает смысл фразы.— *91.*
[71] *Карибские племена*, т. е. туземное население Малых Антильских островов.— *93.*
[72] *Герсилассо де ля Вега* (1540—1617) — португальский историк стран Латинской Америки. Его книга называлась «Historia general del Peru...».— *93.*
[73] *Мартин Баумгартен* (1473—1541) в 1507 г. объездил страны Ближнего Востока, описание их было издано в Нюрнберге в 1591 г., т. е. уже после смерти путешественника. С лат. из Баумгартена процитировано: «Так как он никогда не имел сношений с женщинами и мальчиками, а только с ослицами и самками мулов».— *93.*
[74] См. Послание апостола Павла к римлянам II 15.—*94.*
[75] *Родственную шкуру щадит* (лат.).— *Ювенал.* Сатиры XV 159.—*95.*
[76] *Поскольку природа установила родство между всеми людьми, то поэтому злоумышление человека против человека беззаконно* (лат.).— *Флорентин.* Дигесты I 1, 3.—*95.*
[77] См. *Тацит.* Анналы VI 6. Платон говорит об этих душевных страданиях в диалогах «Горгий» (472c — 474c) и «Государство» (609—610).— *95.*

[78] В изд. Распе и Герхардта рассуждения Теофила по поводу § 9 гл. II кн. первой «Опыта...» Локка заканчиваются словами: «...puisque les vérités innées comprennent tant les instincts que la lumière naturelle», что и переведено здесь П. С. Юшкевичем почти дословно, в том смысле, что инстинкты наравне с «естественным светом», т. е. природным разумом, входят в состав врожденных истин. Но возникает несоответствие с началом фразы, а также с последующими рассуждениями и определением инстинктов Теофилом в начале § 1 гл. XI кн. третьей «Новых опытов...». Видимо, был бы более верным по духу вольный перевод: «...поскольку врожденные истины опираются как на инстинкты, так и на природный разум». — *96*.

[79] *Я вижу тебя* (итал.). — *96*.

[80] *О том поют и хвалят то, говорят о том и слушают, о том и пишут и читают, а прочитав, пренебрегают* (лат.). — *96*.

[81] *Иосиф Скалигер* (1540—1609) — сын Юлия Цезаря Скалигера (1484—1558), известного итальянского ученого эпохи Возрождения. Был профессором в Лейдене. Здесь Лейбниц имеет в виду его сочинение «Cyclometrica elementa» (1594), а также работу Т. Гоббса «De principiis et ratiocinatione geometrarum» (1668). — *97*.

[82] В изд. Распе конец этой фразы таков: «...а закон не мог бы существовать, как полагают, без законодателя, который его установил, или же без наград и наказаний». — *97*.

[83] *Эдуард Герберт*, лорд Чербери (1581—1648) — основатель английского деизма. Здесь имеется в виду его трактат «De veritate...», вышедший в свет в Париже в 1624 г. — *98*.

[84] *То самое через это самое* (лат.), т. е. тавтология. — *99*.

[85] *Медведь страшится человека, иль косолапого боится человек? А если б был приказ ливийских пастухов леса Нумидии покинуть дан для львов...* (фр.). — *Н. Депрео-Буало*. Сатиры VIII: «О человеке», стих. 62—64. — *100*.

[86] Речь идет о короле вандалов Крокусе. — *102*.

[87] Например, математик Аполлоний из Перга (III в. до н. э.) и неоплатоник Прокл (V в.). Об этом идет речь в самом конце кн. первой, а также в начальном рассуждении Теофила в § 1 гл. VII кн. четвертой «Новых опытов...». — *102*.

[88] Согласно сказаниям, Пифагор при посещении Аргоса заявил, что его душа в свое время находилась в теле Эвфорба, мифического героя Троянской войны. — *103*.

[89] Например, в «Discours de métaphysique» (1686). Но свое учение о монадах Лейбниц продолжал развивать и после «Новых опытов...». — *104*.

[90] Швейцарский теолог *Иоганн Людвиг Фабриций* (1632—1697) издал это свое сочинение в 1662 г. Оно называлось: «Apologia generis humani contra calumniam atheismi». — *104*.

[91] *Герман Витсен* (1636—1708) — голландский теолог. — *104*.

[92] *Шарль Гобиен* (1653—1708) опубликовал свою «Histoire des îles Mariannes» в Париже в 1700 г. — *106*.

[93] В подлиннике стоит reminiscence. П. С. Юшкевич, учитывая, что Лейбниц различает reminiscence и souvenir (см. первое рассуждение Теофила в § 1 гл. XIX кн. второй «Новых опытов...»), переводит первое из этих двух слов как «воспоминание», а второе — «вспоминание». — *106*.

[94] Словами «в качестве руководящего принципа» здесь переведено выражение в изд. Герхардта: «pour principe des principes», т. е. «как принцип принципов». — *108*.

[95] *Персонье Роберваль* (1602—1675) — французский математик. — *108*.

[96] *«Нет ничего в разуме, чего не было раньше в чувствах, за исключением самого разума»* (лат.). — *111*.

[97] В изд. Распе: «...находит значительную часть идей...». — *111*.

[98] *Кастор* и *Поллукс* — мифические греческие герои-близнецы. О них говорится в «Одиссее» XI. — *114*.

[99] *Иоганн Слейдан* (1506—1556) — историк немецкой Реформации. — *114*.

[100] См. § 26 гл. I кн. первой «Новых опытов...». — *118*.

[101] В изд. Герхардта и Распе конец этой фразы Филалета дан так: «...nous avons disputé ex-professo». — *119*.

[102] В изд. Распе текст гл. II заканчивается словами: «...стараться достигнуть их анализа». — *120*.

[103] *Эдм Мариотт* (1620—1689) — французский физик. Имеется в виду его сочинение «Nouvelle découverte touchant la vue». — *121*.

[104] В изд. Распе это место дано иначе: «...то, что мешает столкновению (la rencontre) двух движущихся...». — *121*.

[105] В изд. Распе: «Благодаря этому сцеплению невозможно толкнуть...». — *123*.

[106] В изд. Распе: «...в качестве его непрерывных (continues) частей, а...». — *125*.

[107] *Для чувств* (лат.). — *126*.

[108] Имеется в виду сконструированный *Отто Герике* (1602—1686) в 1650 г. воздушный насос. — *126*.

[109] *Счисляемые вещи* (лат.). — *126*.

[110] В подлиннике: «...plutôt du sens commun», т. е. буквально: «...скорее от всеобщего чувства». Термином sensus communis пользовались в античной философии для обозначения внутреннего чувства, имеющегося у всех людей и независимо от внешнего опыта. — *128*.

[111] У Локка к числу простых идей рефлексии относились, строго говоря, не разум, а мышление, не воля, а воление, а также все другие интроспективно осознаваемые процессы сознания. Неточность у Лейбница возникла, видимо, потому, что он пользовался не английским подлинником, а французским переводом «Опыта...». — *128*.

[112] Возражение Теофила не совсем понятно, ибо не ясно, причем здесь идеи движения и геометрической формы. Смысл восстанавливается, если конец фразы изменить так: «...идею разума, подобно тому как идея движения содержит в себе идею фигуры». Ведь об этих двух последних идеях Лейбниц писал выше, в гл. V, в связи с соответствующей главой «Опыта...» Локка, в которой шла речь и об этих двух идеях. — *128*.

[113] В изд. Распе несколько иначе: «...из того же источника, и мне кажется, что эти идеи суть совершенно иного рода, чем...». — *128*.

[114] *Vires centripetas* (лат.) — центростремительные силы. Учение о них создали Кеплер и Роберваль. Затем это понятие использовал в своем учении о всемирном тяготении Ньютон. — *130*.

[115] *In terminis* — в границах (лат.). — *130*.

[116] См. *Р. Декарт*. Диоптрика VI. — *131*.

[117] В изд. Распе: «...цвет, тепло, боль и т. д. ...». — *132*.

[118] *Жерар Дезарг* (1593—1662) — французский геометр, много занимавшийся вопросами приложения геометрии к искусству. — *134*.

[119] *Уильям Молинэ* (Molyneux) (1656—1698) — ирландский математик. Об указанной задаче он сообщил Локку в письме от 2 марта 1693 г. — *135*.

[120] В изд. Герхардта это место дано дословно так: «...в Париже один глухонемой от рождения, уши которого наконец стали способны исполнять свою функцию, научился теперь...». — *137*.

[121] В изд. Распе: «...не раз грешит патер Бугур в своем «Способе хорошего мышления в духовных делах», примером чего может...» *Доминик Бугур* (1628—1702) — парижский иезуит. Книга «La manière de bien penser dans les ouvrages d'ésprit» была им издана в 1687 г.— *141.*

[122] *Было угодно богам победителей дело, но Катону — дела побежденных* (лат.).— *Лукан.* Фарсалия I, 128.— *141.*

[123] *L'hombre* — карточная игра.— *143.*

[124] Здесь в переводе сохранен возникший в § 3 некоторый разнобой в терминологии Лейбница, который во многих случаях употребляет слово modification и как «разновидность» и как «модус», но здесь, как и в некоторых других местах текста, использует также термин mode, т. е. «модус», «способ» или «образ» (бытия); таким образом, Лейбниц иногда называет Локковы «модусы» модификациями, прилагая последний термин не только к «модусам» Локка в строгом смысле слова. Эта терминологическая вольность встречается и в Предисловии к «Новым опытам...».— *144.*

[125] *Джон Гривс* (Greaves) (1602—1652) — английский математик и востоковед. О данном вопросе он пишет в сочинении «Pyramidographia» (Лондон, 1646).— *146.*

[126] *Для передачи мер вещей потомкам* (лат.).— *147.*

[127] Речь идет о сочинении *Х. Гюйгенса* «Horologium oscillatorium» (Paris, 1673). *Габриель Мутон* (1618—1694) — французский астроном и математик. Здесь имеется в виду его сочинение «Observationes diametrorum solis et lunae» (1670). *Тито Ливио Буратини* (1617—1681) был автором работы «Misura universale» (1675).— *147.*

[128] В изд. Распе: «...в Польше полагали, что установили отношение...».— *147.*

[129] В изд. Герхардта: «...чем вы говорите и чем вы думаете...».— *149.*

[130] *Леонард Лессий* (1554—1623) — иезуитский богослов и моралист в Голландии, автор работы «De perfectionibus moribusque divinis...» (издана в 1636 г.).— *149.*

[131] См. Деяния апостолов 17, 28.— *149.*

[132] См. *Р. Декарт.* Начала философии I 36—37.— *150.*

[133] Лейбниц имеет в виду свое второе письмо Де Боссу и свои краткие заметки «Réflexions sur l'essai de l'entendement humain».— *150.*

[134] *Осмелился сказать, что Солнце обманчиво* (лат.).— *152.*

[135] *Аристотель.* Физика IV 11.— *153.*

[136] Ветхий завет. Книга царств I 8, 27.— *154.*

[137] *Категорематической* бесконечностью схоласты называли по сути дела актуальную, а *синкатегорематической* — потенциальную бесконечность.— *157.*

[138] *Части вне частей* (лат.).— *159.*

[139] *Скажи, для чего здесь* (лат.).— *161.*

[140] Словами «осознанных восприятий» в данном случае переведено слово aperceptions.— *162.*

[141] Собрание архивных материалов по международному праву. Первый том вышел в свет в 1693 г., а второй, под иным названием,— в 1700 г.— *163.*

[142] Например, Августин.— *163.*

[143] *Коренным образом* (букв.: целым родом) (лат.).— *166.*

[144] В изд. Герхардта несколько иной текст: «...действительно, если бы оно пришло в состояние удовлетворения, то тогда какое-нибудь новое впечатление от предметов, небольшое изменение в органах, сосудах, внутренностях сразу нарушит равновесие и заставит...».— *167.*

[145] В изд. Герхардта «...радости и горя лучше всего соответствуют...» — *167*

[146] В изд. Герхардта: «...может повлечь за собой волнение (affection), а иногда и...».— *168.*

[147] *Аристотель.* Метафизика XI 9 и Физика III 1.— *169.*

[148] Т. е. способность оказывать сопротивление.— *170.*

[149] Имеется в виду трактат Мальбранша «Des lois de la communication des mouvements». Paris, 1692.— *171.*

[150] Тот же сам по числу (лат.).— *171.*

[151] *Паоло Казати* (1617—1707) — итальянский богослов и математик. Имеется в виду его сочинение «Mechanicorum libri octo» (1681). *172.*

[152] Критика картезианской механики Лейбницем содержится, например, в его работах: «Theoria motus abstracti» (1671) и «Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii...» (1686).— *172.*

[153] *Симон Эпископий* (1583—1643) — голландский теолог, автор небольшого трактата «De libero arbitrio».— *174.*

[154] В изд. Герхардта: «...противопоставляют несовершенству или рабству (l'esclavage) духа...».— *175.*

[155] *Аристотель.* Никомахова этика III 3—4.— *175.*

[156] В изд. Герхардта: «...детерминирует нас, а скорее мы себя ею детерминируем, то происходит...».— *178.*

[157] В изд. Распе: «...порождаемое им действие не перестает быть добровольным».— *179.*

[158] В изд. Герхардта: «...способность петь или что способность петь повинуется...».— *180.*

[159] В изд. Герхардта: «...на способность выбирать и, наоборот, как способность петь...».— *180.*

[160] *Благое вижу, хвалю — но к другому влекусь.— Овидий.* Метаморфозы VII 20—21.— *186.*

[161] *Слепые мысли* (лат.).— *186.*

[162] *Цицерон.* О крайних степенях... (De finibus...) II 16, 52.— *187.*

[163] В изд. Распе: «...потому что он не осознает как следует своих преимуществ».— *187.*

[163а] Самое первое, т. е. импульсивное, движение воли, возникающее без соучастия суждения (схоласт. термин).— *190.*

[164] *Помни* (лат.).— *191.*

[165] *Ассасины* — тайная исмаилитская секта, название которой происходит от слова «гашиш», так как члены этой секты доводили себя с его помощью до исступления. (В совр. франц. языке ассасины — убийцы.) Была основана в конце XI в. шейхом Гасаном ибн-Саббахом в горном районе Эльбурса в Ливане. Ассасины самым активным образом участвовали в борьбе против крестоносцев. Горным старцем (Шейх-эль-Джебль) называли каждого очередного руководителя секты, имевшего своей резиденцией горный замок Алейка. Здесь говорится об убийстве в 1192 г. маркграфа Конрада Монфератского (Тирского), короля завоеванного крестоносцами Иерусалима. Вполне вероятно, что это убийство было организовано английским королем Ричардом Львиное Сердце, но английские историки приписывают это деяние шейху ассасинов Рашиду аль-Дин Синану.— *191.*

[166] *Колесницу уносят кони, не слушая вожжей возницы* (лат.).— *Вергилий.* Георгики I 514.— *194.*

[167] Различие, проводимое Лейбницем между номинальными и реальными определениями, соответствует делению сущностей Локком на номинальные и реальные. Ср. § 19 гл. III кн. третьей «Новых опытов...».— *195.*

[168] *Скажи, что случилось* (букв: почему здесь?)? *Смотри на конец* (дела) (лат.). Далее в изд. Герхардта следует такой текст: «Куда пришли?

Перейдем к делу или же примем решение. Люди очень часто нуждаются...».— *197.*

169 *Трималъхион* — персонаж романа «Сатирикон», написанного Петронием Арбитром во времена Нерона.— *198.*

170 *Страх перед противоположным* (лат.).—*205.*

171 *Геро* и *Леандр* — герои древнегреческого мифа, дошедшего до нас в обработке Мусея (V в.).— *205.*

172 В изд. Герхардта: «...пословица, святой, которого [сегодня] славят, всегда величайший...».— *205.*

173 Лейбниц отличал вероятность (probabilité) от ее содержательной основы, которую называл правдоподобием (vraisemblance).—*207.*

174 *Тому, что самое важное* (лат.).— *209.*

175 Под *эпикурейской жизнью* здесь имеется в виду не та жизнь, которая была бы моральной в соответствии с исторически существовавшим учением Эпикура, а образ жизни, характеризующийся полной невоздержанностью. Духовенство издавна приписывало Эпикуру призыв именно к такой жизни.— *210.*

176 Перед нами своего рода повторение пресловутого «пари Паскаля» насчет того, что верующий не теряет ни в том случае, если бог есть, ни в том — если бога нет.— *210.*

177 Вставка в квадратных скобках, сделанная И. С. Юшкевичем необходима, так как иначе искажается концепция Локка.—*213.*

178 В романе французской писательницы Мадлены Скюдери «Клелия» (опубл. в 1656 г.) шла, между прочим, речь о «географической карте» царства любви.— *216.*

179 παῤῥησια (греч.), что означает «смелость слова». – *217.*

180 *Искать узлы у тростника* (лат.), т. е. трудиться над несуществующими проблемами.—*219.*

181 Речь идет о программной статье Лейбница («Meditationes de cognitione, veritate et ideis») (Размышления о познании, истине и идеях) в которой дается классификация идей с точки зрения их роли в познавательном процессе. Ср. § 29—31 гл. XXIX—гл. XXXI кн. второй «Новых опытов...».— *220.*

182 Лейбниц имеет в виду фантастический роман *Сирано де Бержерака* под названием «Histoire comique des états et des empires du soleil» (1652).— *221.*

183 *Не в определенном, а в каком-то месте* (лат.).— *222.*

184 *Точечно* (лат.).— *223.*

185 См. *Р. Декарт.* О страстях души I 31—32.— *223.*

186 *Фома Аквинский.* Summa theologiae I § 76.—*223.*

187 *Жак Рого* (Rohault) (1620—1675) — французский физик-картезианец, автор «Traité de physique».— *225.*

188 См. прим. 152.— *225.*

189 В изд. Распе: «...они не совершенно отделены от просто пассивной материи и что другие существа, которые одновременно активны и пассивны, имеют в себе что-то и от духа и от тела».—*226.*

190 *Либертус Фромондус* (Либер Фраудмон) (1587—1653) — льежский теолог-янсенист. Его сочинение «Labyrinthus sive de compositione continui» вышло в свет в Антверпене в 1631 г.— *226.*

191 По сути дела здесь имеется в виду отношение отцовства, а не *идея отца,* как буквально дано в подлиннике (la relation du père).— *228.*

192 «Раньше», т. е. в § 27 главы XIV кн. второй «Новых опытов...». *229.*

193 *Вечно нет, но очень старо* (итал.).—*230.*

194 Речь идет о Софии, супруге ганноверского герцога Эрнста-Августа, обычно проживавшей в Герренгаузе, загородной резиденции с обширным парком.—*231.*

195 *Численно того же* (лат.).— *232.*

196 В изд. Распе окончание этой фразы искажено.— *232.*

197 *Которых поддерживает один дух* (лат.).— Дигесты 41, 3, 30. Слова принадлежат Сексту Помпонию, римскому правоведу II в.—*232.*

198 Под именем *Гелиогабала,* т. е. солнечного бога, в историю вошел римский император Варий Авит (правил в 218—222 гг.), который отличался крайней разнузданностью.— *233.*

199 Согласно книге Ялкута Хадаша, в позвоночнике человека имеется особая косточка, которая, будучи будто бы основой всего тела, сыграет эту свою роль при воскресении из мертвых на страшном суде.— *233.*

200 *Николас Тульпиус* (1593—1674) — голландский врач, автор сочинения «Observationum medicinarum libri tres» (1672).—*235.*

201 Имеется в виду самосознание в смысле знания о наличии своего «я» в отличие от простого сознания (conscience).—*236.*

202 *Генри Мор,* кембриджский платоник, писал об этом в сочинении «Immortalitas animae» (1679).— *240.*

203 См. прим. 51 и 53.— *240.*

204 В изд. Распе: «...осудит этого человека противоположно их суду?».—*242.*

205 В изд. Герхардта: «Неважно, будет ли сказано (en rien de dire) что одно и то же сознание...».—*245.*

206 Т. е. сторонники взглядов Оригена (185—254), представителя александрийской патристики. Далее имеется в виду, что ряд средневековых еврейских теологов следовали Каббале, обе книги которой были проникнуты мотивами неоплатонизма.— *247.*

207 В изд. Распе: «...т. е. той же самой субстанцией и личностью, не оставаясь человеком...».— *248.*

208 В изд. Герхардта: «...никогда не противоречат физическому тождеству и никогда не бывают с ним в полном разрыве; что всегда существуют...».— *248.*

209 *Отец — тот, на кого указывают* [*связи*] *супружества* (лат.).— *250.*

210 *Презумпция права и о праве* (лат.).— *251.*

211 В изд. Герхардта: «...распоряжение всеми своими силами...».— *252.*

212 *Боноз* (умер в 280 г.) — римский военачальник, наместник в Галлии.— *253.*

213 *Здесь также и собственные награды для похвального деяния* (лат.).— *253.*

214 *В природе нет ничего более высокого, чем добродетель, чем то, что похвально, чем достоинство* [*и*] *чем честь* (лат.).— *253.*

215 *Этими разными именами я хочу обозначить одну и ту же вещь* (лат.).— *254.*

216 *Сердце зажглось гордостью благородной* (лат.).— *Персий,* Сатиры 2, 74.— *254.*

217 *Формион* — персонаж одноименной комедии римского драматурга Теренция (II в.).— *254.*

218 См. прим. 318.—*256.*

219 Имеются в виду низшие звенья «древа Порфирия», т. е. наиболее частные понятия.— *256.*

220 В изд. Герхардта: «...или, вернее, смутной самой по себе, в вашем смысле слова...».—*257.*

221 Локк здесь писал не о человеке, обезьяне или рыбе, но о

человеке, Цезаре, павиане и Помпее, что делало смысл данного рассуждения более точным. — *259.*

[222] Согласно общему смыслу фразы, здесь было бы более правильным, отойдя от буквального перевода, дать такой: «...потому ли, что не знают, какую идею следует взять...». — *260.*

[223] В изд. Распе здесь текст таков: «А это вредно, если мы хотим дать слову определенный смысл...». — *260.*

[224] «О значениях слов» (лат.). — *262.*

[225] *Кто прочтет это? Либо двое, либо никто* (лат.). — *Персий.* Сатиры I 2—3. — *262.*

[226] Наверное, Лейбниц имеет в виду прежде всего свою работу «Dissertatio de arte combinatoria» (1666). — *262.*

[227] Об этом писал Аристотель в «Метеорологике» I 8. — *267.*

[228] В изд. Распе: «Наши простые идеи адекватны». — *267.*

[229] Крепкой водкой называли азотную кислоту. — *268.*

[230] В изд. Герхардта: «...потому что существует молчаливое предположение об их...». — *270.*

[231] Точнее было бы сказать, что возможны или же невозможны идеи того, что возможно, или же того, что невозможно. — *270.*

[232] Римский правовед *Октавио Пизани* в трактате «Licurgus, seu leges promptam justitiam promoventes», который появился в переводе на немецкий язык в 1666 г., обвинял в плохом судопроизводстве адвокатов, нотариусов и судей, называя последних praesides, т. е. председательствующими (в суде). — *272.*

[233] В изд. Герхардта: «...уже находились в ней вместе так же сильно и прочно, и вызывает в нас...». — *273.*

[234] В изд. Распе: «Авторитет и привычка оказывают такое же действие...». — *273.*

[235] Лейбниц полемизирует с учением Гоббса о государстве в своей работе «Méditation sur la notion commune de la justice». — *274.*

[236] *Якоб Голиус* (1596—1667) — профессор в Лейдене, специалист по восточным языкам. — *275.*

[237] В подлиннике буквально: signifient des idées générales, т. е. «имеющие значение общих идей». Но более близким к концепции Локка, впрочем, как и у Лейбница, не вполне однозначной, будет принятый здесь перевод: «обозначающих», т. е. как если бы в тексте стояло слово désignifient. — *276.*

[238] В § 5 гл. III кн. третьей «Новых опытов...» Лейбниц устами Теофила уточняет это положение. — *276.*

[239] Речь идет об Адриане Курбахе (1632—1669), спинозисте, который за свои сочинения, в том числе «'t Nieuw Woorden Boek der Regten» (1664) и «Een Bloemhof van allerley Lieflykheid sonder verdriet...» (1668), будучи обвинен в атеизме, был осужден и посажен в тюрьму, где вскоре умер. — *277.*

[240] *Raspel-huyss* — дом заключения (голл.). — *278.*

[241] В подлиннике даны примеры с французским предлогом: de: «il s'agit de cela, on parle de cela». — *278.*

[242] *Джордж Дальгарно* (1626—1687) — шотландский ученый и педагог. Здесь речь идет о его труде «Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica» (Лондон, 1661). Близкие идеи высказал *Джон Вилкинс* (1614—1672) в сочинении «An essay towards a real character and a philosophical language» (1668). — *279.*

[243] *Филипп Лаббе* (1607—1667) занимался проблемами истории, филологии и географии. Лейбниц имеет в виду его брошюру «Grammatica linguae universalis missionum et commerciorum...». В 1663 г. вышло в свет ее третье издание. — *280.*

[244] *Нитгард* (ум. 884) — франкский хронист, внук Карла Великого. Речь идет о сочинении «Historiarum libri quattuor», lib. III. — *280.*

[245] Теолог *Иллирик Флаций* (Маттиас Транковиц) (1520—1575) опубликовал Евангелие *Отфрида* в Базеле в 1571 г. *Иоганн Шильтер* (1632—1705) — эльзасский археолог и юрист. Упоминаемые Лейбницем сочинения помещены в III томе его «Tesaurus antiquitatum teutonicarum», вышедшего в свет посмертно в Ульме в 1728 г. — *280.*

[246] *Кедмон* (Caedmon) — английский поэт, живший во второй половине VII в. — *280.*

[247] *Беда,* по прозванию Достопочтенный (673—735), английский теолог и церковный историк, упоминает о стихотворном переложении Библии Кедмоном в своей «Historia ecclesiastica gentis anglorum» IV, 24. — *280.*

[248] Букв. «Серебряный кодекс» (лат.) — перевод Евангелия на готский язык, сделанный в IV в. епископом Вульфилой (310—380). — *280.*

[249] Пандекты (или Дигесты) — сборник извлечений из сочинений римских юристов и правоведов. Был составлен специальной комиссией при императоре Юстиниане в 530—533 гг. — *281.*

[250] *Скользит по волнам корабль просмоленный* (лат.). — *Вергилий.* Энеида VIII 91. — *284.*

[251] *Самюэль Бошар* (Bochard) (1599—1667) — французский пастор и филолог, проживавший в Нормандии. Много занимался исследованием Библии. Здесь имеется в виду его сочинение «Geographia sacra». — *285.*

[252] *Иоганн Бекан* (Горопий) (1518—1572) — голландский врач и филолог. В сочинениях «Origines antverpiae» (1659), а также в «Hermathene» он выводил все языки из фламандского, на котором будто бы говорили Адам и Ева. — *286.*

[253] *Иоганн Клауберг* (1622—1655) известен не только как философ-окказионалист, но и как филолог. Имеется в виду его сочинение «Meditationes et collectanea linguae teutonicae» (Дуисбург, 1663). — *286.*

[254] Лейбниц имеет в виду свое сочинение «Dissertation sur l'origine des Germains» (1696). Ряд работ на тему происхождения языков и родства между ними был обнаружен в посмертном рукописном издании наследия философа. Первое их издание относится к 1717 г. — *286.*

[255] Речь идет о немецком философе и теологе *Герхардте Майере* (1664—1723), с которым Лейбниц находился в переписке, и о его работе «Lexicon Onomasticon sive glossarium linguae saxonicae», рукопись которой осталась после его смерти. — *286.*

[256] *Иоганн Шильтер* — профессор права в Страсбурге. См. прим. 245. — *287.*

[257] См. прим. 237. — 288.

[258] Т. е. речь идет о словах, являющихся именами самих себя, например слово «смысл» в том случае, когда говорят, что это имя существительное. Лейбниц здесь использовал схоластический термин suppositio materialis. — *288.*

[259] *Жан Боген* (Bauhin) (1511—1582) — швейцарский ботаник и врач. Лейбниц имеет в виду его работу «De plantis absinthii nomen habentibus» (1593). — *290.*

[260] Речь идет об уже дважды упоминавшейся статье Лейбница. См. прим. 181. — *298.*

[261] *Аристотель.* Физика III 1, 6. — *299.*

[262] См. гл. XVIII кн. второй «Новых опытов...». — *299.*

[263] *Аристотель.* Физика IV 1 и V 4. — *299.*

[264] *Аристотель.* О душе II 3.— *299.*

[265] В изд. Распе: «...еще цветами в самом узком смысле и...».— *301.*

[266] Филалет в данном споре понимает под «цветом» определенное ощущение соответствующей модальности, тогда как Теофил имеет в виду «цвет» как физическое свойство света.— *301.*

[267] Лейбниц, вероятно, имеет в виду сочинение Роберта Бойля «Chymistra scepticus» (1680).—*302.*

[268] В изд. Герхардта: «...в мысли идею этого акта, хотя и не удостоил его своим вниманием». Заметим, что в логике XX в. принят термин «имя», а не «название», сохраненное нами в переводе П. С. Юшкевича.—*303.*

[269] *Versura* — римляне так называли долг, сделанный для уплаты другого старого долга; *corban* — искупление, ритуальные предметы.— *303.*

[270] Точнее говоря, это не софизм, а парадокс, о котором много писали мегарики и стоики. Он состоит в том, что безволосый лыс, но имеющий на один волос больше тоже лыс и т. д.; следовательно, все лысы.— *304.*

[271] *Пока не падет, обманутый массой идущих на него доказательств* (лат.).— *Гораций.* Послания II 1, 47.— *304.*

[272] В § 15 гл. III кн. третьей «Новых опытов...» Филалет различает, по Локку, номинальные и реальные сущности. Лейбниц устами Теофила сохраняет это различие не для сущностей, а только для дефиниций, но допускает понятие номинальных сущностей для случаев, в которых имя обозначает невозможный предмет. В § 9 гл. V кн. третьей Лейбниц предлагает использовать термин «номинальные идеи» для идей предметов, сущность которых указывается дефинициями некоторых имен.—*305.*

[273] В изд. Герхардта: «...для индивидов, которые к ним принадлежат, и индивиды могут перестать...».—*307.*

[274] *О неудачных результатах химических опытов* (лат.).— *308.*

[275] *Существует ли пробел в формах* (лат).— *309.*

[276] *Наивысшая быстрота ума* (итал.).— *310.*

[277] *Кто спор разрешает спором* (лат.).— *Гораций.* Сатиры II 3, 103.— *310.*

[278] Имеется в виду его сочинение «De la nature des coulers».— *312.*

[279] Имеются в виду Рудольф Якоб Камерарий (1665—1721), открывший половое размножение растений, автор «Epistola de sexu plantarum» (Тюбинген, 1694), и Иоганн Генрих Бурхардт, написавший Лейбницу по вопросам размножения растений специальное письмо.— *313.*

[280] *Доминго Гонзалес* — герой фантастического романа английского писателя Фрэнсиса Годвина «Человек на Луне», изданного в 1638 г. и переведенного на французский язык Ж. Бодуэном. Несомненно влияние этого произведения на Сирано де Бержерака.—*317.*

[281] Речь идет об изданном посмертно сочинении X. Гюйгенса «Kosmotheoros sive de terris coelestibus earumque ornatu conjecturae» (1698), в котором подробно излагалась гелиоцентрическая теория.— *317.*

[282] Речь идет о «Dictionnaire étymologique ou origine de la langue française» (Париж, 1650) французского языковеда и сатирика Жюля Менажа (1613—1692).— *318.*

[283] Т. е. ложный плод.— *319.*

[284] *Если ты еще не окрещен* (лат.).— *319.*

[285] *Страбон* (63 до н. э.—21 н. э.) — древнегреческий географ.— *319.*

[286] *Теодор Керкринг* (1640—1693) — голландский анатом. Здесь имеется в виду его сочинение «Anthropogeniae ichonographia seu conformatio feotus ab ovo» (Амстердам, 1671).— *319.*

[287] *Присциллианисты* — манихейская секта IV—VI вв. в Испании. Была отлучена от церкви, а ее руководитель Присциллиан казнен в 385 г. по приказу римского императора Максима.—*319.*

[288] Тут всемогущий отец, эфир, изобильный дождями,
В лоно супруги своей счастливой нисходит и всюду
Кормит великий, смесясь великим телом, приплоды.

Вергилий. Георгики II 325—327.—*319.*

[289] Имеется в виду сочинение Антония Левенгука «De natis e semine genitali animalculis» (1678).— *319.*

[290] В действительности Декарт выступил против Анри де Руа (Региус) только позднее, когда ознакомился с его сочинением «Philosophia naturalis», в котором отношение между душой и телом человека рассматривалось в общем материалистически.— *321.*

[291] *Фортунио Лицети* (1577—1657) — итальянский врач, автор книг «De monstris» (1616) и «De monstrorum causis, natura et differentiis» (1634).— *323.*

[292] «Не очень мудра и лишнего хватила, сунула печень влево, а сердце вправо поместила» (франц.).— *324.*

[293] *Пьер Алльо* — придворный врач Людовика XIV. Пытался лечить рак соединениями мышьяка.— *324.*

[294] В анонимно изданной работе «Histoire de Bileam» Лейбниц трактовал библейскую историю о беседе Валаама с ослицей как описание его сновидения.— *324.*

[295] В изд. Распе: «...было бы только протяжение... протяженности, у которой была бы только плотность (solidité) и никаких других качеств; если же...».—*327.*

[296] Буцефал — кличка коня Александра Македонского.—*327.*

[297] В изд. Герхардта: «...такие внешние или внутренние признаки...».—*330.*

[298] В «Journal de Sçavants» в 1675 г. Лейбниц напечатал по этому вопросу статью «Extrait d'une lettre touchant le principe de la justesse des horloges portatives de l'invention de M. Leibniz».— *331.*

[299] Здесь значение слова «темперамент» восходит к одному из значений латинского прообраза этого французского слова, а именно: определенная смесь составных частей.— *333.*

[300] *Иоганн Штраух* (1612—1680) — профессор права в Иене и Гессене, дядя Лейбница по материнской линии. Имеется в виду изданный им «Lexicon particularum juris».—*336.*

[301] *Самуил Болиус* (Bohle) (1611—1639) — теолог и филолог, профессор в Ростоке. Имеется в виду его «Tractatus de formali significationis eruendo».— *336.*

[302] В риторике *эллипсом* называют умолчание, пропуск подразумеваемых слов.— *338.*

[303] Общий смысл этой французской пословицы таков: не будем поспешны, первая ласточка еще не делает весны.— *338.*

[304] В подлиннике: «...des maximes le plus généralement reçues», т. е. имеются в виду априорные аналитические суждения.— *339.*

[305] *Ибн аль Бейтар* (1197—1248) — арабский ботаник, специалист по лекарственным растениям. В сочинении, известном в латинском переводе как «Corpus simplicia medicamentorum et ciborum continens», не раз ссылался на Педания Диоскорида, греческого врача I в., автора сочинения «De materia medica».—*342.*

[306] *Томас Рейнезий* (1547—1647) — врач, химик, археолог. Здесь Лейбниц имеет в виду его сочинение «Syntagma antiquarum inscriptionum» (издано в 1682 г.).—*342.*

[307] См. гл. II кн. третьей «Новых опытов...».— *342.*

[308] Это не очень ясно сказано. В оригинале Локка речь идет об идеях, выражаемых именами субстанций, и об их отношениях к действительности и к моделям (standards).—*343.*

[309] Возможно, речь идет здесь о работе Лейбница «Dissertatio de arte combinatoria» (1666).— *345.*

[310] *Евсевий Кесарийский* (264—340) — епископ Цезареи, церковный историк. *Прокоп* (умер в 562 г.) — византийский историк. *Фотий* (820—891) — константинопольский патриарх, церковный писатель.—*346.*

[311] Лукиан высмеивал в своих диалогах не софистов, а философов-эпигонов эпохи эллинизма.—*348.*

[312] Речь идет о картезианцах.— *348.*

[313] Кембриджский платоник *Генри Мор* (1614—1687) интересовался физикой газов и составом воздуха, выдвинув по этому поводу разные мистические предположения.— *349.*

[314] Лейбниц специально критиковал понятие мировой души, введенное Платоном в «Тимее» и подхваченное неоплатониками, в своем пятом письме к С. Кларку.— *350.*

[315] *Внемировой разум, надмировой* (лат.).— *350.*

[316] Это главный принцип натурфилософии Г. Мора, вариант «мировой души».— *350.*

[317] Об этом Лейбниц писал в § 11 работы «De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum» (1698), а также в § 30 первой книги «Теодицеи».— *351.*

[318] В изд. Герхардта: «...на основании других качеств, как цвет и тяжесть, сказав, например, что...».— *352.*

[319] Речь идет об определении человека как двуногого бесперого существа, высмеянном киником Диогеном из Синопа (см. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. VI 40).—*352.*

[319a] При переводе термины, в которых Лейбниц нечетко описал это свойство параболы, уточнены.— *353.*

[320] Это название, введенное Рене Слюзом (Sluse), автором сочинения «Mesolabum» (1659), для обозначения параболоидальных кривых.— *354.*

[321] Об одноглазых будто бы жителях северной Скифии Геродот писал в IV книге своей «Истории».— *356.*

[322] Возможно, речь идет о сочинении «Berger extravagant» (1627) Шарля Сореля.— *356.*

[323] В античной мифологии небесной Афродите — Урании противопоставлялась земная Афродита — Пандемос или Гетера (Гетайра). См. *Платон.* Пир VIII.— *357.*

[324] Возможно, Лейбниц имеет здесь в виду книги под аналогичными названиями Даниеля Беккера (1622, франц. пер. 1678) и Жана Дево (Deveaux) (1682). Декарт цитировал сообщаемое Светонием замечание цезаря Тиберия, что на четвертом десятке жизни человек должен быть уже «сам себе врачом».— *358.*

[325] Вероятно, у Лейбница описка. Должно быть: «...на четвертом средстве против...».— *361.*

[326] *Клавдий Филипп Гримальди* — иезуитский миссионер, математик и астроном. Лейбница связывали с Гримальди общие синологические интересы.—*362.*

[327] В изд. Распе: «...слишком заняты военными заботами, чтобы думать о вещах...».— *362.*

[328] Сторонники антисхоластической логики Пьера де ля Рамэ (Рамус) (1515—1572). Далее речь идет об идеях «Топики» Аристотеля.— *363.*

[329] Граф *Маттео Марка Боярдо из Скандиано* (1440—1494), итальянский поэт, автор неоконченной поэмы «Влюбленный Роланд» (Orlando innamorato). Пьесу Кино (Quinault) о похождениях героя старых испанских рыцарских романов *Амадиса Галльского* Лейбниц видел на сцене в Риме в 1690 г. Имелся и французский перевод романа Монгальво (1508) об Амадисе, изданный отдельной книгой.— *364.*

[330] В изд. Распе: «...по поводу нашего определения».— *365.*

[331] Об этом делении отношений Лейбниц пишет в § 4 гл. II кн. второй «Новых опытов...».— *365.*

[332] Возможно, что эта не очень ясная мысль связана с тем, что говорит Теофил в § 3 главы XII кн. второй «Новых опытов...».—*366.*

[333] Речь идет об Аполлонии из Перга. См. прим. 87.—*366.*

[334] В изд. Герхардта: «...в воспоминании прошлой жизни, доводов или доказательств, то не в нашей власти...».—*366.*

[335] Т. е. наглядное. Лейбниц разъясняет свою мысль в § 3 гл. XVII кн. четвертой.—*368.*

[336] *Иоганн Шейбель* (1494—1570) — немецкий математик, опубликовал в 50-х годах XVI в. комментарии к Евклиду.—*368.*

[337] *Христиан Герлин* (Herlinus). Вместе с Конрадом Дасиподиусом опубликовал в 1566 г. силлогистически упорядоченное изложение геометрии Евклида.— *368.*

[338] Это место текста производит впечатление сырого наброска. Читателю, естественно, приходит в голову мысль, что выше дан силлогизм именно в модусе Disamis, но в действительности он соответствует модусу Bocardo. К тому же именно модус Bocardo, а не Disamis может быть доказан на основе модуса Barbara. Ни одно из доказательств здесь Лейбницем корректно не осуществлено, хотя эта простая задача в его логических работах, разумеется, вполне была им решена.— *371.*

[339] *Клавдий Гален из Пергама* (131—210) — знаменитый древнегреческий медик.— *372.*

[340] Речь идет о сочинении *Пьера де ля Рамэ* «Aristotelicae animadversiones», lib. 20.— *372.*

[341] Августин сформулировал это положение в «De Trinitate» (398—416) X 14 так: «Сомневающийся живет, но, если он сомневается, значит, и мыслит».— *374.*

[342] «При прочих равных [условиях]» (лат.).— *375.*

[343] Имеется в виду сочинение итальянского гуманиста Лоренцо Валлы «Praefatio in tertium librum elegantiarum» (1536).—*378.*

[344] Но ты, о римлянин, как доблестный воин,
Одно только помни, что свет покориться
Тебе весь обязан. Твое же искусство —
На мир соглашаться, его предписавши,
Щадить побежденных, карая надменных.

Вергилий. Энеида VI.—*378.*

[345] *Суррогат* — средство-заменитель (лат.).—*379.*

[346] Имеется в виду Тирс Гонзалес (ум. в 1705 г.), тринадцатый *генерал Ордена иезуитов.*—*379.*

[347] *Общие места* (лат.); букв.: «что угодно».— *380.*

[348] *Симон Фуше* (1644—1697) — французский аббат, философ, рассуждавший в духе умеренного скептицизма Цицерона. Его сочинение против Мальбранша под названием «Critique de la recherche de la vérité» вышло в свет в 1675 г. Его же работа против Лейбница «Objections contre le nouveau système de la communication des substances» была опубликована в 1695 г., после чего Лейбниц выступил в печати с контрвозражениями.— *381.*

349 *Кристоф Клавий* (1537—1612) — немецкий иезуит, математик, участвовал в грегорианской реформе календаря. Здесь идет речь о его сочинении «Geometria practica» (1606).—*384*.

350 Лейбниц имеет в виду способ приближенного вычисления, о котором шла речь в прим. 66.—*384*.

351 Имеется в виду *Ян де Витт* (1625—1672), известный политический и государственный деятель эпохи голландской буржуазной революции. Интересовался математическими проблемами.— *385*.

352 Рассуждение Филалета здесь неточно. У Локка проблема состояла не в том, способен ли бог присоединить способность мышления к нашей идее материи, а в том, может ли она быть придана самой материи. Эта неточность возникла вследствие несовершенного французского перевода соответствующего места «Опыта...» Локка в издании П. Коста.— *385*.

353 *Сила по воле божьей* (лат.).— *387*.

354 В подлиннике: «les causes occasionelles». Окказионалистская концепция причинности Гейлинкса и Мальбранша имела некоторые точки соприкосновения с концепцией предустановленной гармонии Лейбница.—*389*.

355 *И чего бы еще не выдумала праздная схоластика!* (лат.).— *389*.

356 Речь идет здесь, вероятно, о Пьере Бейле, но, может быть, и об Антуане Арно (Arnauld).— *391*.

357 Лейбниц выразился бы точно, если бы написал не «некоторого права» (d'un droit), а «этого права» (de ce droit), т. е. указанного выше права на собственность.— *392*.

358 *Право прирастания* (лат.) — термин из римского наследственного права: в случае выбытия одного из наследников наследственные права других лиц, которые ими обладают, возрастают.— *392*.

359 Речь идет о «Specimena juris» (1669) в составе трех тезисов, из которых последний имел название «Specimen certitudinis seu demonstrationum in jure exhibitum in doctrina conditionum».— *392*.

360 «Dissertatio de arte combinatoria» была издана в 1690 г. во Франкфурте-на-Майне.— *392*.

361 *Эргард Вейгель* (1625—1699) — немецкий математик и астроном, пытался внести математику в изучение проблем морали. Лейбниц в течение полугода слушал его лекции в Йене.— *393*.

362 *Самуил Пуффендорф* (1632—1694) — один из теоретиков «естественного права». Речь идет о его сочинении «Elementa jurisprudentiae» (1669).—*393*.

363 *Цебес* (или Кебес) *из Фив* — ученик неопифагорейца Филолая. Приписываемая ему таблица возникла, по-видимому, в кругах младших стоиков II в. н. э.—*393*.

364 *О расширении границ науки доказательства* (лат.).—*393*.

365 Видимо, речь идет о светском журнале, который издавался в Париже начиная с 1672 г. де Визе.—*395*.

366 *Франциск Мавролик* (1494—1575) — греческий математик и физик. Лейбниц ссылается на его «Problemata ad perspectivam et iridem pertinentia» (1575).—*398*.

367 *Марк Антоний де Доминис* (1566—1624) — итальянский физик, заложивший основы теории радуги в сочинение «De radiis visus et lucis in vitris perspectivis et in iride tractatus» (1611).— *398*.

368 Речь идет о епископе Зальцбурга *Вергилии* (ум. в 784 г.).— *399*.

369 В изд. Герхардта: «...речь идет о субстанциях, которые фактически объединяют вне нас эти сложные идеи и составляющие их простые идеи. Познание...».— *400*.

370 *Левин Лемний* (Lemnens) (1505—1568) — голландский врач и теолог, автор «De miraculis occultis naturae libri quattuor» (1564).— *403*.

371 См. *Т. Гоббс.* О теле, гл. III, § 7—8.— *404*.

372 *По установлению* (лат.).— *407*.

373 *В четвертом модусе* (лат.).— *408*.

374 *Более ничего не свершишь, как только стараться ты будешь разума помощь к безумству приладить* (лат.).— *Теренций.* Евнух, акт. I, сцена 1, 17—18.—*412*.

375 См. прим. 180.—*412*.

376 Здесь речь идет о сочинении янсениста-логика *Антуана Арно* (Arnauld) (1612—1694) «Nouveaux élèments de géométrie» (1667).— *415*.

377 Но в § 7 главы III «Новых опытов...» упомянутого здесь места из «Опыта...» Локка, где речь идет действительно о четырех отношениях, Лейбниц не приводит.— *416*.

378 См. прим. 335.— *416*.

379 См. § 21 главы X кн. третьей «Новых опытов...», а также прим. 320.—*416*.

380 *Клод Гарди* (ум. 1678) — советник уголовного суда, в 1625 г. издал в Париже сохранившуюся часть комментария неоплатоника Марина, ученика и биографа Прокла, к «Data» Евклида вместе с латинским переводом последнего сочинения. Парижское [Большое] Шатле (châtelet) — небольшая крепость в старой части города, место пребывания судебных властей.—*416*.

381 *Серен Антинойский* — греческий геометр IV в. До нас дошли только два его трактата о конических сечениях.— *417*.

382 Речь идет о сочинении *Яна Амоса Коменского* (1592—1671) «Physicae ad lumen divinae reformatae synopsis», опубликованном в Амстердаме в 1633 г.— *417*.

383 *Франсуа Виет де ля Биготьер* (1540—1603) ввел в алгебру символические обозначения. Главное его сочинение — «In artem analyticam isagoge» (1591), в котором он ввел в математический обиход термин logistica speciosa для обозначения исчисления, применяющего переменные символы, например буквы.—*419*.

384 Здесь следует прежде всего указать на обнаруженное в посмертных бумагах сочинение Лейбница «Fundamenta calculi ratiocinatoris».—*419*.

385 *Одна из первых вещей, познанных среди сложных терминов* (лат.).— *420*.

386 Здесь остается неясность точного понимания термина conséquence в связи с тем, что Лейбниц справедливо различает следование через правило подстановки и дедуктивный вывод через правило отрыва, но в данном случае подходит к этой проблеме с психологической точки зрения, что несколько затемняет указанное различие.— *422*.

387 В изд. Герхардта: «...совещаниях выборы или голосование происходят в порядке...».— *427*.

388 *Исаак Касобон* (1559—1614) — французский гуманист, родом из Женевы, известен филологическими изысканиями.— *427*.

389 Речь идет о мифологическом щите, который был выкован богом огня Гефестом (в римск. варианте — Вулканом) для Ахилла по просьбе богини Фетиды.— *429*.

390 *Шлем Оркуса* (лат.). Оркус одно время отождествлялся в античной мифологии с богом земных недр Плутоном.— *429*.

391 *Более всего глупеют юноши в школе* (лат.).— *Петроний.* Сатирикон I.— *431*.

392 *Хуже всего, когда портят наилучших* (лат.).— *431*.

393 Лейбниц имеет в виду свою статью «Unicum opticae, catoptricae et

dioptricae principium» в «Acta eruditorum» в 1682 г. *Уильям Молинэ* опубликовал свою «Dioptrica nova» в Лондоне в 1692 г.— *433.*

394 Старофранцузские меры длины: туаз — 6 футов, перш — около 20 футов.— *434.*

395 Это слово происходит от сборника законов, составленного в XI в. Бурхардом и известного под названием «Brocardicum juris».—*435.*

396 Institutiones — так назывался краткий учебник римского права, носивший нормативный характер и изданный по указу императора Юстиниана.— *435.*

397 *С исключением одного случая* и с *исключением не одного* (лат.).— *435.*

398 *Якоб Барнер* (1641—1686) — химик и медик из Поморья, автор сочинения «Prodromus Sennerti novi» (Вена, 1674), сторонник идей Гельмонта. *Даниель Зеннерт* (1572—1637) — силезский врач, сторонник идей Парацельса, автор нескольких книг по медицине.—*435.*

399 *Пустяковые* (лат.).— *437.*

400 Это стихотворение приписывают Публию Сирису.— *439.*

401 *Что должны мы считать, что ничто человеческое нам не чуждо* (лат.). Это немного измененное высказывание из: *Теренций.* Хеаутон Тиморуменос I 1, 25.— *440.*

402 Известный голландский теоретик права Гуго Гроций (1583—1645) называл испанского теолога и философа Франца Суареза (1548—1617) «папой всех метафизиков» и высоко ценил его сочинения «Metaphysicorum disputationum libri duo» (1597) и «Tractatus de legibus et Deo legislatore» (1613).—*441.*

403 *Аристотель.* Метафизика I 2, 982 b.—*442.*

404 Т. е. *Марк Аврелий* (221—180 до н. э.), римский император и философ-стоик.— *442.*

405 В изд. Герхардта: «...управляющего небесами и всей этой обширной вселенной...».— *446.*

406 Декартово доказательство существования бога в его «Meditationes de prima philosophia» V 79—83 было затронуто Лейбницем в уже не раз упоминавшейся его статье «Meditationes de cognitione, veritate et ideis» (1684) в журнале «Acta eruditorum», а также в статье против П. Лами, помещенной в 1701 г. в «Mémoires de Trévoux». Картезианское доказательство восходило к рассуждению Ансельма из Кентербери (1033—1109) в его «Proslogion»'е.—*448.*

407 *Doctor angelicus,* т. е. Фома Аквинский (1227—1274).— *448.*

408 Т. е. Пьер Бейль (1647—1706) в его «Dictionnaire historique et critique» (Роттердам, 1695; дополненное издание — 1702).— *452.*

409 В изд. Распе: «...сможет дойти до конца, до некоторого, хотя и несовершенного...».— *453.*

410 В рассуждениях Лейбница о материи имеется отзвук двойственности ее трактовки у Аристотеля и Платона. В первом из двух смыслов «материя» у них представляет собой неопределенный материал для реализации идей *(Платон)* или же общий субстрат, подлежащий оформлению *(Аристотель).* Во втором — это ущербным, низшим образом существующее то или иное материальное тело, явление *(Платон)* или же оформленный, а потому уже тем самым ставший конкретным субстрат того или иного эмпирически определенного тела *(Аристотель).* Отсюда, между прочим, сам Лейбниц различает «первую» и «вторую» материю, что, конечно, не совпадает с учением Аристотеля о «первых» и «вторых» сущностях. В данном же случае он имеет в виду кембриджских платоников.— *454.*

411 *Постоянство субъекта* (лат.). Здесь идет речь о проблеме истинности утвердительных или отрицательных предложений, предмет которых есть пустое имя.—*459.*

412 *Августин.* Soliloquia II.—*459.*

413 *Полемон* — древнегреческий философ, который в 315—270 гг. до н. э. был схолархом платоновской Академии, т. е. возглавлял ее.— *461.*

414 *Архелай из Афин* — натурфилософ, учившийся у Анаксагора. Он был учителем молодого Сократа и, по словам Диогена Лаэртского (II, 13—17), сам проявил интерес к этике.— *461.*

415 *Аристотель.* О софистических опровержениях (Soph. Elen.), 2.— *462.*

416 *Герман Конринг* (1606—1681) — профессор в Гельмштедте, особенно известен работами по медицине и праву. Переписывался с Лейбницем.— *463.*

417 *Бартолеми Виотти* (XVI в.) — профессор медицины в Турине. Возможно, речь идет о его трактате «De demonstratione».— *462.*

418 *Папп* (IV в.) — александрийский математик. Его главное сочинение — «Collectiones mathematicae».—*462.*

419 В изд. Распе: «...согласно которой из лжи можно вывести истину».—*463.*

420 Из изд. Герхардта: «...науку, которая служит также для усовершенствования практики».— *464.*

421 Многие из своих экспериментов, преимущественно в области физики газов, Роберт Бойль изложил в сочинении «New experiments physico-mechanical touching the spring of the air» (Лондон, 1660).— *467.*

422 Спиноза дважды критиковал экспериментальные работы Р. Бойля в письмах секретарю Королевского общества Генри Ольденбургу (1615—1678). В 1661 г. и затем в 1663 г. Лейбниц встречался с Ольденбургом в Лондоне.— *468.*

423 *Гиппократ с Хиоса* (V в. до н. э.) — древнегреческий математик. Его «луночки» (μηνίσκος), т. е. «полулуния»,— это геометрические фигуры на плоскости, ограниченные дугами разных кругов, но того же самого направления кривизны.— *468.*

424 Напомним о специфичности значения термина «правдоподобие» (vraisemblance) у Лейбница. См. прим. 173.— *470.*

425 *Доверительная присяга* (juramentum credulitatis) давалась в суде свидетелями, которые не были непосредственными зрителями или участниками разбираемого деяния.— *471.*

426 Имеется в виду работа янсениста-логика *Пьера Николя* (1625—1695) «De l'unité de l'église».—*471.*

427 Речь идет о трактате *Квинта Септима Флоренса Тертуллиана* (160—222) «De praescriptione haereticorum».— *471.*

428 Имеется в виду богослов и идеолог французского абсолютизма епископ в Мо (Meaux) *Жак Бенинь Боссюэ* (Bossyet) (1627—1704). Лейбниц переписывался с ним по вопросу о церковной унии. Сообщая о смерти Боссюэ, происшедшей 12 апреля 1704 г., Лейбниц тем самым позволяет нам довольно точно установить время завершения им работы над «Новыми опытами...».— *472.*

429 *Восстановление положения, существовавшего прежде* (лат.), т. е. до решения суда.—*473.*

430 *Решенное дело* (лат.).—*473.*

431 *Социальные чувства* (англ.).—*475.*

432 Имеется в виду главный герой пьесы Мольера «Don Juan ou le Festin de Pierre», переложенной на стихи Фомой Корнелем в 1673 г.— *475.*

433 *Антуан Гомбо де Мере* (1610—1684) — салонный философ и светский писатель и оратор. Его «Les Agréments» («Развлечения») вышли

в свет в 1693 г. Именно он предложил Б. Паскалю две задачи, послужившие поводом к дискуссиям ученых по проблемам исчисления вероятностей.—*478*.

[434] Имеется в виду сочинение Христиана Гюйгенса «De ratiociniis in ludo aleae» (1657).—*478*.

[435] Работа Я. де Витта «Waerdye van lyf-renten nar proportie van los-renten» вышла в свет в 1671 г. в количестве 30 экземпляров.— *478*.

[436] Речь идет о сочинениях *Прокопа*, который был секретарем Велизария, под названиями: «De bellis justiniani» и «Historia arcana».— *480*.

[437] *Лу и Обери дю Морье* (Maurier) (ум. в 1687 г.) — французский историк, автор сочинения «Mémoires pour servir à l'histoire de la Hollande».— *480*.

[438] Возможно, речь идет о сочинении Хита (Heath) «Flagellum or life and death of O. Cromwell the usurper».— *480*.

[439] *S. Carrington*. History of the life and death of Oliver, lord protector, 1659.— *480*.

[440] *Курций Руф Квинт* (I в.) — римский историк, автор «Истории Александра Македонского».— *481*.

[441] *Эрик Иогансен Дальберг* (1675—1703) — шведский фельдмаршал и инженер, автор большого сочинения о фортификациях. Его 112 планов и чертежей сражений помещены С. Пуффендорфом в его «Commentariorum de rebus Sueciis...» (Утрехт, 1686).— *481*.

[442] *Иоганн Слейдан* (см. прим. 99) опубликовал в 1555 г. сочинение «Commentariorum de statu religionis et reipublicae Carolo Quinto Caesare libri 26», в котором сообщалось много сведений по истории реформационных движений.— *481*.

[443] *Фейт Людвиг Зекендорф* (1626—1692) — немецкий историк, автор сочинения «Commentarius historicus et apologeticus de lutheranismo sive de reformatione religionis ductu D. Martini Lutheri» (Лейпциг, 1688).— *481*.

[444] См. прим. 428.— *481*.

[445] См. прим. 282.—*482*.

[446] *Жером Больсек* (ум. в 1585 г.) — монах-кармелит, автор истерических пасквилей на Кальвина и его ученика Теодора Беза (1515—1601). При помощи этих пасквильных сочинений он хотел загладить свою вину перед католической церковью (временный переход в протестантизм).— *482*.

[447] *Об исторической достоверности* (лат.).— *482*.

[448] *Ктесий* (VI—V вв. до н. э.) — древнегреческий историк Востока, был врачом при персидском дворе.— *482*.

[449] *Тулузское золото* (aurum tolosanum) — крылатое выражение, имеющее в виду сокровище, обладание которым приносит несчастье. Страбон рассказывает, что именно это случилось с полководцем Квинтом Сервилием Капием, овладевшим сокровищами тулузской святыни. *Марк Фурий Камилл* (ум. в 365 г. до н. э.) — римский трибун и диктатор.— *482*.

[450] *Иоганн Тритемий* (Гейденберг) (1452—1516) — немецкий богослов и историк, автор «Annales de origine Francorum» и «Compendium, sive breviarum de origine rerum et gestis Francorum». *Иоганн Авентин* (Турмайр) (1452—1516) — историк Баварии, его «Annales Boiorum» были изданы посмертно, в 1554 г. *Альбинус Петрус* (Белый Петр) — немецкий историк, живший в XVI в., автор «Novae Saxonum historiae progymnasmata». *Суффрид (Зигфрид) Петри* (1527—1577) — нидерландский историк и поэт, автор «De Frisiorum antiquitate et origine» (1590). *Саксон Грамматик* (ум. в 1208 г.) — датский историк. *«Эдда»* — собрание исландских саг, составленное Снорре Стурласоном в XIII в. *Винценты Кадлубек* (1161—1223) — краковский епископ и историк, автор «Chronica polonorum».—*483*.

[451] *Луи-Мари-Виктор Д'Омон* (Aumont) (1632—1704) — сановник Людовика XIV, член Академии надписей.— *484*.

[452] «Театр человеческой жизни» (лат.) — название энциклопедии врача Теодора Ликостена-Цвингера (1533—1588), первое издание которой появилось в Базеле в 1570 г., а второе — в 1586 г.— *484*.

[453] См. прим. 281.—*485*.

[454] *Бернар ле Бовье Фонтенель* (1657—1757) — один из ранних французских просветителей, популяризатор науки, автор сочинения «Entretiens sur la pluralité des mondes» (Париж, 1686).—*485*.

[455] Сочинение Иоганна Кеплера «Somnium, seu opus posthumam de astronomia sublunari» вышло в свет посмертно, в 1634 г., во Франкфурте-на-Майне.— *486*.

[456] Речь идет о книге церковного историка епископа Фрэнсиса Годвина (1562—1633) под названием «The man in the moon», которая вышла в свет после смерти автора в Лондоне в 1638 г.— *486*.

[457] См. прим. 182.— *486*.

[458] См. *Р. Декарт*. Диоптрика, 9.—*486*.

[459] См. прим. 335.— *490*.

[460] Для каждой фигуры силлогизма возможны 64 модуса, т. е. всего 256, но позволяют получать выводы 24, из них 19 главных.— *490*.

[461] *От прямого к косвенному* (лат.).— *493*.

[462] На это Лейбниц указал в уже упоминавшейся работе «Dissertatio de arte combinatoria» (1666 г.).— *494*.

[463] Т. е., согласно Аристотелю, основанному на вероятности, а не на аподиктической истине.— *498*.

[464] Иероним Кардано в особенности занимался проблематикой вероятности в своем сочинении «Practica arithmeticae generalis», опубликованном в 1539 г.— *499*.

[465] *Ричард Гукер* (Hooker) (1554—1606) — английский теолог, автор труда «Eight books of the laws of ecclesiastical policy» (1593), оказавшего определенное влияние на «Два трактата о [государственном] правлении» Локка.— *499*.

[466] Букв. *рабская тропа имитаторов* (лат.), т. е. эпигонов. Это цитата из Горация (Послания I 19).— *499*.

[467] Под «универсальной математикой» (mathématique universelle, mathesis universalis) Лейбниц имеет в виду всеобщее познание, достигаемое посредством characteristica universalis, т. е. системы символов для обозначения любых предметов и их отношений. Собственно математика мыслится при этом только как часть «универсальной математики», или математической логики (logistica).—*502*.

[468] Эту проблему Лейбниц исследовал в статье «Observation nouvelle de la manière d'essayer, si un nombre est primitif», напечатанной в «Journal de Sçavants» в 1678 г.—*503*.

[469] Математик *Диофант Александрийский* (III в.) пытался разрешить эту проблему в алгебраической части своего сочинения «Arithmetika» на греческом языке. Итальянский математик *Сципион даль Ферро* (Scipio Ferreus) (умер в 1525 г.), согласно сообщению Кардано (1546), решил уравнение третьей степени вида $x^3+ax=6$. Некоторые определенные уравнения четвертой степени разрешил сам Кардано в своей «Practica mathematicae generalis». Этой же проблемой в ее общем виде занимался его ученик *Лудовико (Луиджи) Феррари* (1522—1565).— *503*.

[470] Декарт исследовал проблему решения алгебраических уравнений n-й степени только попутно, в 1-й книге своей «Геометрии» (1637).— *504*.

[471] *Исмаэль Бульо* (Bouillaud, Bulliadus) (1605—1694) — английский математик и астроном.—*504.*

[472] *Грегуар Сан-Венсан* (1584—1667) — иезуит-математик и астроном. В своем «Opus geometricum quadraturae circuli et sectionum coni» (1647) разработал метод исчисления квадратуры спиральной линии.—*504.*

[473] *Аргумент на основе уважения, авторитета* (букв.: скромности) (лат.).—*506.*

[474] *Аргумент от незнания* (лат.).—*507.*

[475] *Аргумент на основе ловли противника на слове* (букв.: от человека) (лат.).—*507.*

[476] *Аргумент от рассуждения* (лат.).—*507.*

[477] *Аргумент от абсурдности* (букв.: от головокружения) (лат.).—*507.*

[478] В изд. Распе: «...быть и не быть или же что мы сами существуем, так как если он был прав...».—*507.*

[479] *Т. е. королевской привилегией.*—*508.*

[480] *Габриэль Ноде* (Naudé) (1600—1653) — французский ученый и теолог, придворный врач Людовика XIII, библиотекарь Ришелье и Мазарини. После его смерти, в 1701 г., был издан сборник его бесед с приятелями «Naudaeana», в котором, в частности, шла речь о Помпонацци.—*511.*

[481] *Латеранский собор,* осудивший учение о двойной истине, состоялся в 1512—1517 гг. Лейбниц писал об этой проблеме в «Considérations sur la doctrine d'un ésprit universel» (1702).—*511.*

[482] *Даниель Гофман* (1538—1621) — лютеранский богослов в Гельмштедте. *Корнелий Мартини* (1564—1621) — профессор философии в Гельмштедте, родом из Антверпена. Между ними шел упомянутый спор, окончившийся в марте 1601 г. решением основателя этого университета герцога Юлия.—*511.*

[483] *Юлий,* герцог Брауншвейгский-Вольфенбюттельский (1528—1589),— основатель Гельмштедтского университета.—*511.*

[484] Речь идет косвенно о Монтене («Опыты» II 12) или о Паскале, у которого в «Мыслях» не раз встречается подобная идея. Тертуллиан заявил «достоверно, ибо невозможно» по поводу евангельского сказания о воскресении Христа из мертвых (см. его «De Carne Christi» V). Фраза «верю, ибо абсурдно» в его сочинениях, дошедших до нас, не сохранилась.—*511.*

[485] В «Первом послании к коринфянам» 3.—*511.*

[486] «Первое послание к коринфянам» 2, 9.—*512.*

[487] *Социниане* — еретическая христианская секта антитринитариев (противников положения о троичности бога). Ее основателем в Италии был Лелио Социнин (1525—1562), а его двоюродный брат Фаусто (Социн) (1539—1604) положил начало распространению этого учения в Польше. Социниане отрицали божественность Христа и ряд других положений христианской догматики (см. раздел «Польские братья» в сб. «Польские мыслители эпохи Возрождения». М., 1960, с. 129—192).—*514.*

[488] Лейбниц имеет в виду трактат социнианина *Кристофа Штегмана* (XVII в.) из Бранденбурга «Metaphysica repurgata», при жизни мыслителя не опубликованный. *Иошуа Штегман* (1558—1632), брат Кристофа, опубликовал с позиций лютеранства против социниан в 1623 г. сочинение «Photinianismus hoc est succincta refutatio errorum Photinianorum».—*514.*

[489] *Андреас Кеслер* (1595—1643) — протестантский богослов, автор ряда антисоцинианских работ, в том числе «Examen physicae Photinianae» (1631), «Examen metaphysicae Photinianae» (1648) и «Examen logicae Photinianae» (1663). Последнее из этих сочинений и имеет в виду Лейбниц.—*514.*

[490] *Гоноре Фабри* (1607—1688) — французский иезуит, теолог и физик, автор «Summa la theologiae» (Лион, 1669), состоял в переписке с Лейбницем.—*514.*

[491] *Николай Ведедий* (ум. ок. 1642 г.) — лютеранский богослов и профессор философии. В 1628 г. в Женеве он издал «Rationale theologicum de necessitate et vero usu principiorum rationis in controversiis theologicis».—*515.*

[492] *Иоганн Музей* (1613—1674) — лютеранский богослов. Его книга «De usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theologicis» была опубликована в 1644 г. Лейбниц указывает ее название неточно.—*515.*

[493] В изд. Распе: «...знание некоторого вывода есть то же самое (est la même), что и способ, примененный для доказательства его».—*515.*

[494] Т. е. швейцарские реформаторы, сторонники учения *Ульрика Цвингли* (1484—1531).—*516.*

[495] *Бартоломей Кеккерман* (1571—1638) — философ из Гданьска (Данцига). Имеется в виду его «Systema theologiae tribus libris adornatum» (1615) I 3.—*516.*

[496] Попробовал «при помощи разума» доказать троицу и Лейбниц, хотя им скорее всего двигали не мотивы благочестия, а интерес к выяснению границ приложения логики. Против польского социнианина Анджея Вишоватого он в 1671 г. опубликовал трактат под названием «Sacro-Sancta Trinitas per nova inventa logica defensa».—*516.*

[497] *Поль Пелиссон* (1624—1692) — французский теолог и автор истории французской Академии. Лейбниц состоял с ним в переписке. Здесь имеется в виду его полемическое сочинение «De la tolérance des religions» (1692).—*516.*

[498] Наряду с именами гуманистов *Эразма Роттердамского* (1467—1536) и его друга *Людвика Вивеса* (1492—1540) здесь приводится ссылка на *Диего Пайва д'Андрада* (1528—1575), португальского иезуита, автора сочинения «Ortodoxicarum explicationum de relogionis christianae capitibus LX contra Chemnitium» (Венеция, 1564). В 1568 г. вышло в свет еще одно его сочинение против Хемница (см. прим. 500). В тексте подлинника «Новых опытов...» Лейбниц называет его Якобом.—*517.*

[499] *И не могло бы быть, говорит, никакого злодеяния, которое было бы еще хуже* (лат.).—*517.*

[500] *Мартин Хемниц* (1522—1586) — протестантский богослов, ученик сподвижника Лютера — Филиппа Меланхтона (1497—1567), пытавшегося соединить идеи Реформации с аристотелизмом.—*517.*

[501] Например, книга Лицети Фортунио «De pietate Aristotelis erga Deum et homines» (1645).—*517.*

[502] Неясно, какое именно сочинение английского деиста *Энтони Коллинза* (1676—1729) имеет здесь Лейбниц в виду. Философские работы Коллинза были опубликованы после написания «Новых опытов...».—*517.*

[503] *Франсуа Ламот ле Вайе* (Vayer) (1588—1672) — французский скептик, автор труда «De la vertu des payens» (1642). *Франческо Пуччи* (ум. в 1600 г.) — близкий к социнианам теолог. Здесь имеется в виду его сочинение «De efficacitate Christi servatoris in omnibus et singulis hominibus quatenus homines sunt» (1592).—*517.*

[504] Лейбниц имеет в виду янсенистов, исходивших в вопросе о предопределении из сочинения Августина «De gratia et libero arbitrio». Возможно также, что Лейбниц намекает на умонастроения Паскаля.—*517.*

[505] Свой взгляд на вопрос о спасении язычников Цвингли изло-

жил, в частности, в письме французскому королю Франциску I.—*518.*

506 *Пелагиане*, т. е. сторонники Пелагия (ум. в 429 г.), отрицали существование первородного греха и утверждали, что человек может спастись и помимо помощи небесных сил. Августин боролся против пелагиан, утверждая, что спасение возможно только через сверхъестественную благодать. Промежуточную позицию заняли в V в. так называемые самипелагиане Винченцо де Лерино и Иоанн Кассиан.—*518.*

507 *Клод Пажон* (Pajon) (1626—1684) — французский протестантский богослов, близкий к арминианству, автор, в частности, сочинения «Examen des préjugés légitimes contre les calvinistes» (Париж, 1671). См. прим. 57.—*518.*

508 *Лучше сомневаться насчет скрытых вещей, чем спорить о [вещах] недостоверных* (лат.).—*519.*

509 В новом издании сочинений Д. Локка на русском языке (М., 1960) принят перевод этого термина как «[религиозный] экстаз», что более соответствует смыслу, в котором его употреблял Локк. Аналогично поступили мы теперь в переводе «Новых опытов...». Но кое-где в главе XIX здесь сохранено слово «энтузиазм» (enthousiasme), так как Лейбниц далее, в § 16 гл. XIX кн. четвертой «Новых опытов...», специально занимается вопросом об этимологии этого слова.—*519.*

510 *Бог есть в нас* (лат.).— *Овидий.* Фасты VI 5.—*521.*

511 *Вергилий.* Энеида VI 42 и след.—*521.*

512 *Вергилий.* Энеида IX 184—185.—*521.*

513 *Роберт Барклай* (1648—1690) — теоретик шотландских квакеров. Их учение он изложил в «Apologia theologiae verae christianae» (1676).—*521.*

514 *Антуанетта Буриньон* (Bourignon) (1616—1680) — французская писательница мистического толка, выдававшая себя за «ясновидящую».—*522.*

515 *Розамунда фон Ассенбург* (род. в 1672 г.)—*522.*

516 *Квирин Кульман* (1651—1689) — немецкий мистик, последователь Якоба Бёме. Между прочим, пытался жениться на Розамунде фон Ассенбург, но был отвергнут. Был сожжен в Москве как еретик.—*523.*

517 *Лабадистами* называли сторонников французского сектанта Жана Лабади (1610—1674). Американский просветитель *Вильям Пэн* (1644—1718) совершил в 1676 г. специальную поездку вдоль Рейна, надеясь добиться единомыслия и примирения этих и других сектантских групп.—*523.*

518 *Тот сокровищем владеет, кто из древа злато сеет, а из камней — самоцветы* (лат.).— *524.*

519 *Бертран ла Кост* (Coste) — французский мистик XVII в. Упомянутая в тексте его книга (1666) вышла в немецком переводе в том же году под названием «Klarer Beweis von t'Quadrat des Zirkels».—*524.*

520 Речь идет о польской «ясновидящей» *Кристине Понятовской* (1610—1644). Ее отец принадлежал к «чешским братьям» и вместе с ней эмигрировал из Польши. *Николай Драбицкий* (точнее, Драбик, но не *Драбиций*) (1585—1671) — чешский мистик. Оба они пророчили гибель Австрийской монархии в 1657 г. Об этих пророчествах Ян Амос Коменский сообщал не только в указанной книге (1657), но и в ее расширенном издании «Lux e tenebris novis radiis aucta» (1665).—*524.*

521 *Рагоцкий*, т. е. Юрий II Ракочи, совершил в 1657 г. в союзе со шведским королем Карлом-Густавом неудавшееся нападение на Польшу.—*524.*

522 Это произошло в 1695 г., во время франко-испанской войны.—*525.*

523 Мирный договор между Францией и Нидерландами в 1678 г.—*525.*

524 *Шарль де Монтазье* (1610—1690) — герцог, гувернер дофина (сына Людовика XIV). *Симон-Арно де Помон* (Pomponne) (1618—1699) — маркиз, французский министр иностранных дел во время войны с Нидерландами.—*525.*

525 *Об обязанностях добродетельного человека по отношению к будущим событиям* (лат.).—*525.*

526 *Якоб Томазий* (1622—1684) — профессор в Лейпциге, один из первых учителей Лейбница по философии. Среди его сочинений отметим «Erotemata methaphysica» (1670).—*525.*

527 Этот анекдот приводится Эгнатиусом в «Principes romani» с небольшим отличием от того, что пересказывает Лейбниц.—*529.*

528 Здесь: *главное содержание вещей* (лат.), суть дела.—*529.*

529 *Итог государственных дел* (лат.).—*529.*

530 *Руководство к мудрости* (лат.).—*529.*

531 В изд. Герхардта в соответствии с Локком здесь идет добавление: «...2) в допущенных гипотезах, 3) в преобладающих чувствах или склонностях (dans les passions ou inclinations dominantes), 4) в авторитете. § 8. Мы судим обыкновенно...».—*529.*

532 *Свет и правда* (др.-евр.) — название некоей нагрудной святыни, которую древнееврейский первосвященник носил на своем одеянии.— *529.*

533 Оба этих вероисповедания (первое из них было провозглашено гугенотами в 1559 гг.) являются кальвинистскими.—*530.*

534 *Сандомирский собор* 1570 г. объединил польских протестантов. *Августанское* (или аугсбургское) исповедание (1530) было написано Лютером и Меланхтоном. *Гельветическое* исповедание (1562), сформулированное Буллингером и принятое швейцарскими реформатами, носит умеренно кальвинистский характер. *Саксонское* исповедание (1551) Меланхтона близко к августанскому. *Тридентский* (триентский) собор 1545—1552 гг. представлял собой неудачную попытку восстановления единства католической церкви на основе компромисса с реформатами.—*531.*

535 С той же объединительной целью созывалась конференция в Торне (1645). О *Теодоре Безе* (1515—1601) см. прим. 446.—*531.*

536 См. прим. 500.—*531.*

537 *Борей* — бог северо-восточного ветра в древнегреческой мифологии.—*532.*

538 См. *Р. Декарт.* Начала философии III § 52 и 90.—*532.*

539 Речь идет о сочинении *Фабри* «Eustachius de Divinis, pro sua annotatione in systema saturnium Christiani Hugenii adversus ejusdem assertionem» (Рим, 1661).—*532.*

540 *Эвстахио Дивини* (1620—1666) — итальянский оптик и музыкант; он же автор «Brevis annotatio in systema saturnium Christiani Hugenii» (Рим, 1660).—*532.*

541 *И отступают и грады и земли* (лат.).—*Вергилий.* Энеида III 72.—*532.*

542 *Кто влюблен, создает себе сам сновиденья* (лат.).— *Вергилий.* Буколики. Эклога VIII 108.—*532.*

543 *О пользе веры* (лат.).—*535.*

544 См. прим. 426.—*535.*

545 *Более видят очи, нежели [единственное] око* (лат.).—*535.*

546 *Генри Холден* (1576—1665) — парижский богослов, автор «Divinae fidei analysis» (1652).—*535.*

547 *Винцент Леринский* (ум. ок. 450 г.) — римский христианский писатель. В 434 г. под псевдонимом Перегрин он написал труд «Commentariorum duplex adversus haereticos».—*535.*

[548] *Якоб Гретсер* (1562—1625) — немецкий иезуит.—*536.*

[549] *Клавдий Аквива* (1543—1615) — генерал Ордена иезуитов, автор программного сочинения «Ratio studiorum Societatis Jesu» (1566), предназначенного для всех иезуитских школ.—*537.*

[550] *Необходимость средства* (лат.).—*538.*

[551] *Необходимость послушания* (лат.).—*538.*

[552] *Роберто Франческо Ромоло Беллармино* (1542—1621) — известный кардинал и итальянский богослов, воинствующий противник Реформации. Ср. прим. 39.—*538.*

[553] *Искусство речи* (лат.).—*539.*

[554] См. прим. 452. Переработанное теологом *Лаврентием Бейерлинком* (1578—1627) издание (в название было добавлено: «Magnus...») вышло в свет в Кёльне в 1631 г.—*540.*

[555] *Франциск Хименес* (Ximenes) (1437—1517) — кардинал и великий инквизитор. В 1581 г. во Франкфурте вышла в свет его биография, автором которой был Гомец де Кастро.—*541.*

[556] *Ян ван Бевервик* (Beverovitius) (1594—1647) — фламандский врач. Здесь идет речь о его книге «Idea medicinae veterum» (Амстердам, 1627). Писал также и о медиках нового времени, М. Монтене и других.—*541.*

[557] *Георг Драуд* (1572—1635) — немецкий библиограф, автор ряда сочинений, в том числе «Bibliotheca classica» (Франкфурт, 1611), продолженной Мартином Липеном (1630—1683) в виде «Bibliotheca realis theologica, juridica, medica, philosophica».—*543.*

[558] *Конрад Геснер* (1516—1565) — швейцарский ученый-энциклопедист. Имеется в виду его «Bibliotheca universalis» (Цюрих, 1545).—*543.*

[559] *Принципы юридические, сборники разного содержания, предложения, избранные места, полугодовые своды конституций, достойные для познания вещи, меткие суждения* (лат.).—*543.*

[560] *Внутренний суд* (лат.), или *суд совести.*—*543.*

РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ «ОПЫТЕ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ» Г-НА ЛОККА (RÉFLEXIONS SUR L'ESSAI DE L'ENTENDEMENT HUMAIN DE M. LOCKE) [1]

[1] Были написаны Лейбницем в 1696 г. на французском языке и предназначались для автора «Опыта о человеческом разумении». Лейбниц послал их Т. Бёрнету де Кемни с просьбой сделать их содержание известным Локку. В письме от 7 (17) марта 1696 г. с этой целью он писал Бёрнету: «Недавно я разыскал также черновые заметки, которые однажды уже давал переписывать, сделанные мною при первом ознакомлении с превосходной книгой г-на Локка «Опыт о человеческом разумении»; беру на себя смелость послать Вам копию» (цит. по: «Die philosophischen Schriften», 3. Band, S. 176). Об этом же он писал Бёрнету 17 (27) июля 1697 г. 23 июля 1697 г. последним был отправлен Лейбницу ответ, в котором он сообщил о нежелании Локка вступать с Лейбницем в дискуссию. Заметим, что в письмах к Молинэ (Molyneux) от 10 апреля и 3 мая 1697 г. Локк заявил, что содержание полученного им от Лейбница текста его разочаровало, оно не соответствовало его ожиданиям.

Черновик «Размышлений...» был обнаружен в посмертных бумагах Лейбница, и они впервые были опубликованы в книге «Some Familiar Letters between Mr. Locke and Several of his Friends». London, 1708 (p. 196—205). В этом же сборнике были помещены два письма Локка к У. Молинэ (Molyneux) от 10 апреля 1697 г. и 3 мая 1697 г., из которых видно, что Локк отклонил критику его философии со стороны Лейбница. Переведенные для настоящего издания «Размышления...» сверены И. С. Нарским с текстом в книге «Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz» hrsg. von C. J. Gerhardt. Fünfter Band, Zweite Abteilung. «Leibniz und Locke». Berlin, 1882 (S. 14—19). Им же проведены сверка и редактирование всех набросков и писем, включенных в данное издание.— *546.*

[2] *Размышления о познании, истине и идеях* (лат.).—см. прим. 181 к «Новым опытам...».—*547.*

[3] *Бесконечные ряды* (лат.).—*549.*

[4] *Об адекватных идеях* (лат.).—*550.*

[5] Имеется в виду Академия во Флоренции (основана в 1582 г.) (лат.— Academia furfureorum), которую так называли, намекая тем самым на поставленную перед собой ее участниками основную задачу — создать нормативный словарь итальянского языка (первое его издание состоялось в Венеции в 1612 г.), тем самым очистив его ядро от шелухи (crusca [итал.] — отруби, шелуха) диалектизмов.—*551.*

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ СООБРАЖЕНИЯ ПО ПОВОДУ ПЕРВОЙ КНИГИ «ОПЫТА О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ» (ECHANTILLON DE RÉFLEXIONS SUR LE I LIVRE DE L'ESSAY DE L'ENTENDEMENT DE L'HOMME) [1]

«Предварительные соображения по поводу первой книги...» были написаны по-французски Лейбницем, после того как из письма Т. Бёрнета от 26 июля 1698 г. он узнал о сдержанно отрицательной реакции Локка на «Размышления...». Эти наброски более развернутой критики в адрес «Опыта о человеческом разумении», использованные затем при работе над «Новыми опытами...», Лейбниц послал Бёрнету для последующей передачи Локку, но, как это видно из письма Бёрнета Лейбницу от 23 октября 1700 г., они также не смогли убедить Локка в ошибочности занятых им в философии позиций.

«Предварительные соображения...» были впервые опубликованы Герхардтом в указанной выше книге: «Die philosophischen Schriften... Fünfter Band, Zweite Abteilung» (S. 20—24), откуда, как и аналогичные «...Соображения по поводу второй книги...», и взяты для нашего издания.—*552.*

[2] См. прим. 90 к «Новым опытам...».—*553.*

[РУКОПИСИ А и В] [1]

[1] Следующие далее два отрывка на французском языке — «Рукопись А» и «Рукопись Б» — находились в посмертных бумагах Лейбница. Они касаются теоретических выводов из полемики Локка с епископом Вустерским (Ворчестерским) Эдуардом Стиллингфлитом (1635—1699). «Рукопись Б» относится, видимо, к концу 1697 г. или к началу 1698 г., а «рукопись А» — к 1699 г. Первый из этих отрывков предназначался для посылки Т. Бёрнету и, по-видимому, представляет собой составленные с этой целью черновые наброски. Герхардт приложил их к письму Лейбница Бёрнету, относящемуся к концу января или февралю 1698 г., и напечатал в третьем томе издания «Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz...» (Berlin, 1887, S. 223—242), откуда они и были взяты

для перевода на русский язык. В значительной мере Лейбниц реферирует матерналы полемики, но интересен уже сам характер подбора тех мест дискуссии, которые привлекли его наибольшее внимание. — *558.*

[2] См. прим. 30 к «Новым опытам...». Ср. соответствующее место в авторском Предисловии к «Новым опытам о человеческом разумении». — *558.*

[3] Имеются в виду «Acta Eruditorum» и статья Лейбница «Размышления о познании, истине и идеях». — *558.*

[4] Вероятно, имеется в виду немецкий физик, ботаник и философ *Иоахим Юнг* (1587—1657). Ср. замечания Лейбница о Юнге в отрывке о *всеобщей характеристике* (см. «Философские науки», 1974, № 5). — *559.*

[5] *Уверенность [внушенная] верой* (англ.). — *560.*

[6] *Достоверное сомнительному* (лат.). — *560.*

[7] Р. Бойль завещал 50 фунтов ежегодной премии за восемь проповедей против «заведомых безбожников». Во исполнение этого специальные лекции начал читать *Ричард Бентли* (Bentley) (1662—1742), ректор колледжа св. Троицы в Кембридже, обладавший классическим образованием и некоторыми познаниями в науках. Он же поручил Котсу отредактировать «Математические начала натуральной философии» Ньютона в антипатеистическом духе. — *562.*

[8] Речь идет о немецком популяризаторе естествознания середины XVII в. — *563.*

[9] *Сопоставив мнения и доводы* (лат.). — *563.*

[10] *Заметка о мышлении, истине и идеях* (лат.). Лейбниц неточно приводит название своей статьи, на которую он ссылался и выше Ср. прим. 181 к «Новым опытам...». — *563.*

[11] *Из лейпцигских «Acta Eruditorum» за ноябрь 1684 г.* (лат.). — *563.*

[12] См. прим. 30 к «Новым опытам...». — *563.*

[13] *Унитарианами* называют противников учения о троичности бога; кроме того, они были сторонниками веротерпимости и морального истолкования христианской доктрины. В более узком смысле в XVII в. имели в виду при этом социниан (см. прим. 437 к «Новым опытам...»), и в частности «польских братьев». В Англии группу унитариан организовал Джон Бидль (1615—1662). — *564.*

[14] См. прим. 487 к «Новым опытам...». — *564.*

[15] См. прим. 488 к «Новым опытам...». — *564.*

[16] Имеется в виду книга Джона Толанда «Christianity not mysterious», вышедшая в свет анонимно в Лондоне в 1696 г. — *564.*

[17] Речь идет о голландском логике и философе *Франке Бюргерсдике* (1590—1629). *Роберт Сэндерсон* (1587—1663) — английский богослов из Оксфорда, автор распространенного «Руководства по логике» (1618). — *571.*

[18] *Призрак, легкому дуновению подобный и легкокрылый, как сон* (лат.). — *574.*

ПЕРЕПИСКА С ЛЕДИ Д. МЕШЭМ

[1] В настоящем издании полностью, в сокращениях или извлечениях даны семь посланий Лейбница к леди Мешэм, относящиеся к периоду с декабря 1703 по 1705 г. Они представляют собой значительную ценность, так как по существу (что касается теоретических вопросов) адресованы самому Локку. В этом же отношении не менее важны многие страницы ответных писем леди Мешэм, поскольку они возникли если не под прямую диктовку Локка (не исключено и это), то после ее подробной беседы с ним. Поэтому мы сочли необходимым также поместить в настоящем издании пять ответных писем леди Мешэм или извлечения из них. Они помещены между соответствующими письмами ее великого ганноверского корреспондента, дабы у читателя возникло более целостное представление о содержании, направлении, перипетиях и результатах этой философской дискуссии. Особенно важны ответные письма леди Мешэм от 3 июня и 8 августа 1704 г., в которых Локк разбивает идеалистическую онтологию Лейбница и ту аргументацию, с помощью которой последний стремился противопоставить ее материалистической картине мира Локка. Но все эти письма по своему содержанию не сводились исключительно к полемике. Они важны и тем, что Лейбниц в своих посланиях показывает, как сложилась его система, и какие ее идеи он сам считает главнейшими. Он отвечает также на вопросы, в большей части исходящие от Локка. Иногда в рассуждениях Д. Мешэм, например о проблеме бога, слышны отзвуки воззрений ее отца.

Лейбниц вел переписку на французском языке, ответы ему поступали на английском, причем эпистолярный стиль леди Мешэм близок временами к разговорному языку, способ выражения ею своих и Локка мыслей не всегда отчетлив. Перевод на русский язык всех этих писем выполнен по изданию: «Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz...». Dritter Band. Berlin, 1887, S. 336—343, 348—370, 373—375. Письма Д. Мешэм от 3 июня и 8 августа 1704 г. были опубликованы в русском переводе в журнале «Философские науки», 1975, № 5. — *578.*

[2] *Леди Демерис Мешэм* (Masham) (1658—1708) была дочерью известного английского философа-неоплатоника Ральфа Кэдворта (Cadworth) (1617—1688) и сама была сведуща в философии. Она вышла замуж за сэра Фрэнсиса Мешэма и жила в его поместье в местечке Отс (Oates) графства Эссекс. Последние свои годы здесь жил ее друг Джон Локк, там он и умер (1704). В конце 1703 г. она, может быть, по совету Локка послала Лейбницу сочинение ее отца «The true intellectual system of the universe. The first part, wherein all the reason and philosophy of Atheism is confuted and its impossibility demonstrated» (London, 1678). Присылка книги послужила Лейбницу поводом к обмену письмами с Д. Мешэм, который был для него очень важен, как он об этом прямо писал Т. Бёрнету 2 августа 1704 г., как способ косвенного общения с Локком. Известно, что аналогичным образом Лейбниц переписывался с Ньютоном через посредство С. Кларка. — *578.*

[3] *Адриен Озу* (Auzout) (1630—1691) — французский математик и астроном. — *578.*

[4] См. прим. 21 к «Новым опытам...». — *578.*

[5] Данное письмо Лейбница написано на оборотной стороне листка с формальным уведомлением о получении им книги Р. Кэдворта, которое датировано 14(25) декабря 1703 г. — *579.*

[6] *Формах* (франц.). — *579.*

[7] *Первичные силы, души, составляющие формы субстанций* (франц.). — *579.*

[8] *Джон Селден* (1584—1654) — английский юрист, историк и востоковед. — *580.*

[9] *Пожелания* (лат.). — *585.*

[10] *Под воздействием движущих сил* (франц.). — *586.*

[11] *Субстанциальные атомы, первичные силы* (франц.). — *587.*

[12] *Приведенной высшей мудростью в порядок* (франц.). — *596.*

[13] *По сходству, которое у нее должно быть с нашей душой* (франц.). — *597.*

[14] *Вмещать души в [пространственные] измерения значило бы воображать души [устроенными] наподобие тел* (франц.). — *597.*

[15] В этом абзаце Д. Мешэм употребляет термин «субстанция» в трех различных смыслах, сначала в смысле «существующего» (протяженность существует и без плотности, т. е. как пустое пространство), а затем в смысле того, что качественно самобытно, хотя и может быть атрибутом некоторой субстанции как основы бытия (по воле бога мысль есть продукт материи). Тем самым она защищает точку зрения Локка против Лейбница, отрицающего не только существование душ вне тел, но и тел независимо от душ. Но рассуждает Д. Мешэм не очень четко. —*598.*

[16] Текст, заключенный в квадратные скобки, имеется в черновом варианте письма, но при переписке начисто был опущен. —*601.*

[17] Супруга бранденбургского курфюрста Фридриха III, дочь ганноверской курфюрстины Софии София-Шарлотта, с которой Лейбница связывала тесная дружба, проникнутая чувством сердечной симпатии, умерла в 1705 г. Они вели между собой переписку по философским вопросам. В письме Софии-Шарлотте от 8 мая 1704 г. (оно опубликовано с небольшими сокращениями в переводе на русский язык в журнале «Философские науки» № 4 за 1973 г., с. 125—128) Лейбниц, между прочим, упоминает о леди Мешэм и о присылке ему ею книги Кэдворта. —*605.*

[18] Имеется в виду *Жан Леклерк* — издатель «Bibliothèque universelle», в которой в 1688 г. было напечатано во французском переводе извлечение из «Опыта о человеческом разумении» Локка. —*607.*

[19] Письмо, видимо, не окончено: отсутствует обычное заключение, нет также и даты. Оно относится к концу 1705 г. —*610.*

ПЕРЕПИСКА С Т. БЁРНЕТОМ

[1] Выборочно, в сокращениях или извлечениях, в настоящем издании публикуются семь писем Лейбница Т. Бёрнету и шесть писем последнего Лейбницу, которые также даны с бóльшими или меньшими купюрами. В этой переписке на французском языке затрагивались вопросы отношения Лейбница к Локку и его философии. Этих вопросов Лейбниц касался также и в переписке с некоторыми другими своими корреспондентами, например с Пьером Костом (1668—1747), переводчиком труда Локка на французский язык (1700), сообщившим Лейбницу о дополнениях, которые были специально для этого перевода сделаны Локком (между прочим, их переписка, продолжавшаяся с перерывами с 1706 по 1712 г., началась с присылки Костом Лейбницу сочинения Д. Мешэм против окказионалиста Д. Морриса, написанного ею под влиянием идей ее отца). Наибольшее значение для лейбницевской «Локкианы» кроме переписки с Д. Мешэм имеет обмен письмами между Лейбницем и Т. Бёрнетом, чем и было определено решение поместить ее именно в данном томе.

Томас Бёрнет де Кемни (Burnett de Kemney) — шотландский дворянин, познакомившийся с Лейбницем в Ганновере в 1695 г., где он начиная с этого времени бывал подолгу. В 1704 г. Лейбниц с помощью прусской королевы Софии-Шарлотты и ганноверской курфюрстины Софии добился освобождения Бёрнета из Бастилии, куда он по королевскому произволу был заключен во время своего пребывания в Париже в 1702 г. Переписка Бёрнета с Лейбницем длилась с 1695 по 1714 г. Бёрнет был, хотя и в меньшей степени, чем Мешэм, посредником между двумя великими философами. В марте 1696 г. он передал Локку «Размышления об «Опыте...»» Лейбница (см. прим. 1 к «Размышлениям...»). Через руки Бёрнета прошли письма Лейбница Ньютону и Уоллесу. Перевод на русский язык избранных мест из переписки Лейбница с Бёрнетом выполнен с издания «Die philosophischen Schriften von Gottfied Wilhelm Leibniz...». Dritter Band. Berlin, 1887, S. 197—199, 208, 216—219, 242—249, 253—262, 264, 268—269, 291—292, 297—299, 307—308. —*611.*

[2] *Вероучение социниан* (англ.). —*612.*

[3] *Все познаваемое* (лат.). —*612.*

[4] Т. е. у леди Мешэм. —*613.*

[5] Речь выше шла о трудности поддерживать регулярную переписку. —*613.*

[6] См. прим. 7. —*613.*

[7] От имени: *Амебей* — знаменитый древнеафинский кифарист. Здесь в переносном смысле: увлекательные писания. — *614.*

[8] См. прим. 376 к «Новым опытам...». В данном случае Лейбниц ссылается на свою переписку с А. Арно. —*614.*

[9] См. прим. 50 к «Новым опытам...». —*614.*

[10] См. прим. 52 к «Новым опытам...». —*614.*

[11] Здесь пропуск в тексте рукописи письма Бёрнета. —*616.*

[12] Имеется в виду малоизвестный математик и ботаник XVII в. —*616.*

[13] *Роберт Филмер* (ум. в 1653 г.) — легитимист, яростный защитник «божественного права» королей. Его главное сочинение «Patriarcha...» относится к 1680 г. *Эльджернун Сидни* (Sidney) (1622—1683) — английский политический деятель, друг штатгальтера Голландии де Витта, автор сочинения «Discourses concerning Government». —*616.*

[14] Имеется в виду сочинение Локка «Два трактата о [государственном] правлении» (1690). —*616.*

[15] См. прим. 16 к «[Рукописям А и Б]». —*618.*

[16] *Хоть и ссорятся люди, да по-хорошему* (др.-греч.). —*620.*

[17] *Противоречащие друг другу стремления* (англ.). —*622.*

[18] См. прим. 90 к «Новым опытам...». —*623.*

[19] *День дню и ночь ночи прибавляют мудрость и разум* (лат.). —*623.*

[20] Текст письма не имеет обычного обращения к адресату, места и даты отправления. Возможно, что оно не было отправлено, а Лейбниц собирался послать его при оказии, т. е. также через путешествующего посредника. Относится оно, по-видимому, к 1699 г. —*624.*

[21] Судя по характеристике, трудно допустить, что речь идет о Софии, супруге (впоследствии вдове) ганноверского герцога Эрнста Августа, дружески относившейся к Лейбницу, интересовавшейся науками и состоявшей с ним в переписке. Может быть, имеется в виду жена (затем разведенная) курфюрста Георга-Людвига София-Доротея. —624.

[22] *С определенной точки зрения необходимо, чтобы наше восприятие было не только ясным, но и отчетливым* (англ.). —*625.*

[23] Здесь: *личный* (букв.: к человеку) (лат.). —*625.*

[24] Далее письмо написано на латыни. —*627.*

[25] Далее письмо написано на французском языке. —*628.*

[26] *Сопротивление и устойчивость, или инерция* (лат.). —*629.*

[27] *Два трактата о [государственном] правлении* (англ.). —*631.*

[28] *Для общественного блага* (лат.). —*632.*

[29] Здесь: *личного характера* (лат.). —*632.*

[30] [*Что*] *истинность аксиом узнается из правильно понятых определений* (лат.). —*632.*

[31] *Самосознание* (англ.). —*634.*

[32] Этот текст снабжен пометкой Лейбница: «Выдержка из моего ответа г-ну Бёрнету в Лютценберг». —*634.*

[33] Речь идет о немецком церковном историке XVII в. —*634.*

[34] Имя этой англичанки — мисс Троттер. —*635.*

[35] *«Великий опыт, или Восстановление в правах разума и религии против нападок философии, в котором доказывается: 1) что существова-*

ние всякой нематериальной субстанции есть выдумка философии и противно разуму, 2) что всякая материя имеет в себе принцип внутреннего движения и самодвижения, 3) что материя и движение должны быть основанием мышления у людей и животных, с присовокуплением краткого ответа на психологию г-на Браутона. Сочинено У. К. М. Д. К. Л. М. К» (англ.).—*635.*

[36] *Принцип самодвижения* (англ.).—*636.*

[37] *«Новые мысли о человеческой душе, доказывающие, что понятие о человеческой душе как якобы духовной и нематериальной субстанции, соединенной с человеческим телом, есть измышление язычников и несогласно с принципами философии, разума и религии»* (англ.).—*636.*

[38] *Новые мысли* (англ.).—*637.*

[39] *Опыте* (англ.).—*637.*

[40] Это фрагмент письма, написанного Лейбницем 26 мая 1706 г. в Ганновере.—*637.*

[41] *О словах* (букв.: об именах) (лат.).—*638.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН *

* Имена, не внесенные в указатель, комментируются в Примечаниях (*Прим. ред.*).

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

СОДЕРЖАНИЕ

Лейбниц Г. В.

Л 42 Сочинения в 4-х т. Т. 2/Ред., авт. вступ. статьи и примеч. И. С. Нарский.— М.: Мысль, 1983.— 686 с.— (Филос. наследие).— В надзаг.: АН СССР. Ин-т философии.

В пер.: 2 р. 90 к.

Во второй том сочинений Лейбница вошло основное гносеологическое произведение великого философа-энциклопедиста «Новые опыты о человеческом разумении». Издание познакомит читателя также с перепиской Лейбница, в которой затрагиваются проблемы, являющиеся предметом его полемики с Локком.

Л $\frac{0302010000-116}{004(01)-83}$ Подписное

ББК 87.3
1Ф

2р. 80к.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «[illegible]»